Edisi Perenial

JARINGAN ULAMA

Timur Tengah & Kepulauan Nusantara
Abad XVII & XVIII

AKAR PEMBARUAN ISLAM INDONESIA

Edisi Perenial

JARINGAN ULAMA

Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII

AKAR PEMBARUAN ISLAM INDONESIA

Prof. Azyumardi Azra, Ph.D., M.Phil., M.A., CBE.

Karya ini merupakan suatu kontribusi besar kepada literatur, tidak hanya bagi Asia Tenggara, tetapi lebih umum lagi untuk pemahaman tentang Dunia Muslim pada abad ke-17 dan ke-18.

—William R. Roff, Profesor Sejarah, Columbia University

Karya ini sangat menarik dan dapat merupakan kontribusi besar. Saya terkesan dengan analisis yang diajukan (penulis), karena ia masuk ke jantung masalah.

—John O. Voll, Profesor Sejarah, University of New Hampshire

Saya telah membaca manuskrip (disertasi) ini dengan minat besar dan kekaguman. (Penulis) berhasil mendemonstrasikan pentingnya jaringan keilmuan dan spiritualitas yang secara impresif menghubungkan individu-individu dalam bentuk-bentuk yang tak kita ketahui di masa silam.

—Barbara Metcalf, Profesor Sejarah, University of California

Karya ini (merupakan) langkah ke depan yang sangat penting bagi penulisan sejarah Islam di Asia Tenggara. Topik yang diambil tidak merupakan topik kecil-kecilan, ... tetapi memang topik yang betul-betul komprehensif.

—Karel Steenbrink, Profesor Tamu,
Institute of Islamic Studies, McGill University.

PENGANTAR EDISI PERENIAL

Jaringan Ulama dan Muslimin: Agenda Perenial

Telah dua puluh tahun sejak edisi pertama bahasa Indonesia *Jaringan Ulama* ini diterbitkan (1993). Juga, hampir sepuluh tahun edisi bahasa Inggrisnya diterbitkan (2004). Dengan begitu karya ini telah menjadi 'klasik' dalam bidangnya, dan sekaligus 'perenial' karena terus menantang penelitian dan kajian lanjutan, baik pada tingkat lokal, nasional maupun internasional; baik di masa lampau yang jauh (*remote history*) maupun di era kontemporer (*contemporary history*).

Sepanjang masa itu pula karya ini telah menjadi rujukan banyak peneliti dan penulis, baik pada tingkat lokal, nasional, dan internasional yang mengkaji tidak hanya tentang perkembangan dunia ulama Nusantara, tetapi juga tentang dinamika Islam Nusantara secara keseluruhan, terutama dalam kaitan dengan Dunia Islam lebih luas.

Walhasil, Profesor Imtiyaz Yusuf, guru besar Universitas Assumption, Bangkok, Thailand, ketika bertemu saya akhir 2011 secara instan dan tak terduga menyatakan: "*Jaringan Ulama* Anda telah menjadi inspirasi dan rujukan banyak kajian tidak hanya tentang ulama Nusantara, tetapi juga menyangkut intelektualisme Islam Asia Tenggara. Begitu banyak kajian tentang jaringan ulama pada tingkat lokal, nasional, dan internasional yang muncul sejak *Jaringan Ulama* diterbitkan. Tidak ada penelitian dan kajian menyangkut subjek-subjek tersebut yang bisa lepas dari *Jaringan Ulama.*"

JARINGAN MUSLIM

Tetapi, secara retrospektif sejak penerbitan *Jaringan Ulama* yang mengkaji ulama Nusantara dalam keterkaitan dengan ulama di berbagai bagian Dunia Muslim lainnya, banyak perkembangan kontemporer yang terjadi. Kemunculan berbagai gagasan dan gerakan transnasional Islam, baik di Indonesia maupun di wilayah lain seperti di Dunia Barat (Eropa dan Amerika Serikat) memunculkan pertanyaan tentang relevansi jaringan ulama abad ke-17 dan ke-18 yang juga jelas sangat bersifat transnasional. Persoalan pokoknya adalah; apakah jaringan ulama klasik itu setidaknya secara teoretis dapat menjelaskan perkembangan dan dinamika Dunia Muslim kontemporer dalam kaitannya dengan berbagai pergolakan pada lingkungan internasional lebih luas, khususnya setelah Peristiwa 11 September 2011 di Amerika Serikat yang memicu peningkatan ketegangan dan konflik baru antara Dunia Islam dan Barat.

Peristiwa pemboman 9/11 yang diikuti aksi-aksi terorisme di Denpasar, London, Madrid, Jakarta yang melibatkan al-Qa'idah dan sel-selnya, tak urung pula memunculkan pertanyaan tentang 'jaringan' ideologi dan praksis terorisme di kalangan segelintir Muslim di berbagai penjuru dunia. Meski al-Qa'idah dan sel-selnya di pelbagai tempat di dunia beroperasi di bawah tanah, peneliti yang cermat dan tekun dapat mengungkapkan kompleksitas jaringannya.

Lalu ada pula perkembangan di Eropa yang memunculkan demo dan berbagai bentuk unjuk rasa lainnya di berbagai kawasan Dunia Muslim dan kaum Muslimin yang tinggal di negara-negara Barat; mereka memprotes pemuatan kartun Nabi Muhammad di koran Denmark, *Jyllands-Posten*, 30 September 2005. Hampir sama dengan pertanyaan menyangkut jaringan al-Qa'idah, saya juga berulang kali mendapat pertanyaan tentang kartun Nabi di Denmark dari sejumlah wartawan Eropa: Kenapa reaksi dan ekspresi kemarahan itu bisa terjadi di kalangan kaum Muslimin di mana-mana? Selain faktor kepemelukan agama

yang sama, apakah ada faktor-faktor lain yang menyebabkan reaksi yang mendunia tersebut?

Pertanyaan-pertanyaan seputar jaringan al-Qa'idah dan kartun Nabi di Denmark berkaitan dengan kenyataan, bahwa semacam jaringan keagamaan itu hampir tidak eksis secara kuat di antara para penganut banyak agama lain. Dalam konteks kartun Nabi di Denmark, reaksi kemarahan berskala global itu tidak terjadi pada para penganut agama-agama lain, yang tokoh dan agama mereka juga pernah dilecehkan dan dinistakan kalangan media massa. Memang gambaran yang menghina dan melecehkan tokoh dan agama yang dibuat media massa Barat tidak terbatas pada Islam, tetapi juga terhadap tokoh-tokoh dan agama-agama lain. Tetapi jelas, reaksi terkuat datang dari kaum Muslimin.

Penjelasan normatif bisa diberikan, bahwa kaum Muslimin marah karena yang menjadi sasaran demonisasi media Denmark dan media Eropa lain yang menerbitkan ulang kartun-kartun tersebut adalah Nabi Muhammad SAW yang dalam keimanan Islam menduduki tempat tertinggi kedua hanya setelah Allah SWT. Penjelasan lain, bahwa secara sosiologis dan psikologis kaum Muslimin umumnya berbeda dengan masyarakat Eropa di mana sikap anti-religius dan anti-klerikal telah berlangsung berabad-abad, sehingga banyak kalangan masyarakat Eropa—termasuk umat beragama—agaknya sudah 'terbiasa' menghadapi demonisasi agama.

Tetapi bagi saya ada penjelasan lain yang sangat penting, yaitu kaum Muslimin terkait ke dalam "Muslim *networks*", jaringan kaum Muslimin. Saya sendiri telah melakukan penelitian untuk disertasi Ph.D. atas 'jaringan' di antara kaum Muslimin ini, persisnya 'jaringan ulama' Dunia Nusantara dan Timur Tengah pada abad ke-17 dan ke-18, yang telah diterbitkan menjadi buku *Jaringan Ulama*, sebagaimana Anda pegang dan baca sekarang. Buku *Jaringan Ulama* ini pertama kali diterbitkan Mizan, Bandung, pada 1993 dan beberapa kali cetak ulang; dan edisi revisi diterbitkan Kencana, Prenada Media Group Jakarta pada 2004;

cetakan ke-2, 2005, cetakan ke-3, 2007. Hasil penelitian itu juga dibukukan dalam bahasa Inggris dengan judul *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian Ulama in the 17th and 18th Centuries,* pada 2004 secara simultan di Crows Nest, Australia (AAAS & Allen-Unwin), Honolulu (University of Hawaii Press), dan Leiden (KITLV Press).

Dalam penelitian yang telah diterbitkan menjadi buku ini, saya menemukan bahwa jaringan keilmuan dan keulamaan tidak terbatas pada dunia Nusantara dan Arabia, tetapi juga mencakup Anak Benua India, Asia Tengah, dan Afrika. Dan jaringan keilmuan dan keulamaan itu berperan sangat penting menyatukan dinamika historis doktrin, wacana dan praksis Islam di berbagai penjuru Dunia Muslim.

Jaringan kaum Muslimin itu tidak pernah sirna, meski banyak wilayah Dunia Muslim mengalami penjajahan kolonialisme Eropa. Setelah banyak kawasan Dunia Islam merdeka pasca-Perang Dunia II, jaringan Muslimin dalam bidang keilmuan dan keulamaan tetap bertahan. Pada saat yang sama bahkan jaringan politik di antara kaum Muslimin muncul dan menemukan momentumnya di tengah kekuasaan kolonialisme. Dengan berlanjutnya hegemoni Barat pasca-Perang Dunia II dan kemerdekaan negara-negara Muslim jaringan semacam itu terus menguat.

Pada masa kontemporer sekarang ini, jaringan Muslimin itu dalam segi-segi tertentu mungkin menyurut, khususnya dalam jaringan ulama yang agaknya tidak lagi seekstensif dan seluas pada abad ke-17, 18, 19, dan paruh pertama abad ke-20. Tetapi bentuk-bentuk jaringan baru kaum Muslimin justru kian meningkat, khususnya berkat kemajuan teknologi transportasi, komunikasi, dan informasi.

Dinamika kontemporer jaringan kaum Muslimin itu, misalnya, bisa disimak dari buku *Muslim Networks; From Hajj to Hip Hop* (2005) yang disunting dua profesor suami istri Bruce Lawrence dan Miriam Cooke. Menerima buku itu dari kedua guru besar Duke University, AS,

ketika datang sebagai guru besar tamu di UIN Jakarta untuk semester genap 2006, saya mendapat gambaran kian utuh dan lengkap tentang berbagai jaringan global yang terbentuk di antara berbagai kalangan Muslimin kontemporer.

Seperti terlihat dalam judul buku tersebut—dan juga seperti diungkapkan dalam buku *Jaringan Ulama* ini—jaringan kaum Muslimin secara tradisional dan konvensional terbentuk melalui perjalanan (*rihlah*), baik untuk kepentingan naik haji (*rihlah mubârakah*) ke Mekkah dan Madinah, maupun perjalanan pengembaraan seperti yang dilakukan Ibn Bathuthah dan perjalanan untuk menuntut ilmu (*rihlah 'ilmiyyah*). Melalui *rihlah* seperti itu, dan di masa kontemporer ditambah migrasi kaum Muslimin ke Dunia Barat, maka jaringan kaum Muslimin itu tetap bertahan dan bahkan semakin meluas.

Perluasan jaringan kaum Muslimin juga meningkat melalui medium komunikasi mutakhir seperti internet, dan bahkan *hip hop*, musik dengan kombinasi gerakan tubuh yang khas di kalangan Muslim Hitam asal Afrika. Sehingga muncul ungkapan '*transglobal hip hop umma*', yang melintasi batas-batas geografis, politik dan seterusnya. Akhirnya, tidaklah salah dengan berbagai bentuk jaringan tersebut, kalau kaum Muslimin terpadu dalam '*a networked civilization*', peradaban berbasiskan jaringan.

AGENDA PERENIAL

Dengan demikian, sekali lagi, secara retrospektif buku *Jaringan Ulama* ini telah membuka arah dan kecenderungan baru dalam penelitian dan kajian tentang dunia ulama, keilmuan-intelektualisme, dan jaringan ulama dan kaum Muslimin umumnya. Dengan mengungkap subjek-subjek ini, orang dapat memiliki pemahaman lebih akurat tentang berbagai aspek perkembangan dan dinamika Islam dan masyarakat Muslim sepanjang sejarah.

Tetapi *Jaringan Ulama* ini juga sekaligus merupakan rintisan dengan

pembahasan yang terbatas pada periode abad ke-17-18. Meski kian banyak kajian tentang jaringan ulama dan Muslimin setelah penerbitan karya ini, namun tetap masih banyak yang harus dilakukan. Inilah yang saya sebut sebagai agenda penelitian dan kajian perenial—yang terus berlangsung ke depan.

Salah satu agenda perenial itu adalah penelitian, kajian, dan penulisan tentang 'jaringan ulama abad ke-19-20'. Saya sendiri sejak mulai meneliti jaringan ulama pada akhir 1980-an, telah mulai mengumpulkan bahan-bahan yang terkait dan relevan dengan jaringan ulama periode ini; untuk suatu waktu kelak bisa saya tulis secara komprehensif pula. Tetapi, kesibukan yang terus meningkat sejak kembali ke Tanah Air pada 1993, membuat niat tersebut tinggal obsesi, yang dalam perjalanan waktu kian sulit diwujudkan.

Padahal sepanjang abad ke-19-20, jaringan ulama itu menawarkan figur-figur ulama sangat penting dan amat kontributif pada dinamika intelektual dan sosial Islam Indonesia. Di antara mereka yang terpenting adalah figur-figur besar sejak dari Nawawi al-Bantani, Khalil Bangkalan, Ahmad Rifa'i Kali Salak, Mahfuzh al-Termasi, Ahmad Khatib al-Minangkabawi, Muhammad Saleh Darat al-Samarani, Hasan Mustafa Bandung, K.H. Hasyim Asy'ari (salah satu pendiri NU), Ahmad Dahlan (pendiri Muhammadiyah) sampai kepada Syekh Muhammad Yasin bin Isa al-Padani (wafat 1990). Pastilah banyak lagi figur yang terkait dengan jaringan ulama masa ini.

Jika tidak dilakukan penelitian, kajian dan penulisan, terjadilah apa yang disebut Oman Fathurahman sebagai 'jaringan yang terlupakan' ("Aceh, Banten, dan Mindanao", *Republika*, 9 Maret 2012). Dalam artikel singkat ini, Oman mengungkapkan bukti-bukti awal tentang jaringan yang pernah terwujud antara ulama Aceh, Banten, Cirebon dan Mindanao.

Jaringan seperti itu pasti juga eksis di tempat-tempat lain di Nusantara. Salah satu hal terpokok yang perlu dilakukan adalah membaca

secara cermat berbagai sumber semasa, khususnya naskah-naskah Islam Nusantara. Khazanah naskah Islam Nusantara sangat kaya, tetapi memerlukan ketekunan dan kecermatan untuk dapat mengungkapkan kekayaan intelektual dan historis yang tersimpan di dalamnya. Jika ini bisa dilakukan, terlihat kian jelas kekayaan dan ketinggian intelektualisme Islam Nusantara. *Wallāhu a'lam bi al-shawāb.*

Puri Laras, Pisangan Barat, Ciputat 15419

Profesor Azyumardi Azra, Ph.D., M.Phil., M.A., CBE.

PENGANTAR EDISI REVISI

Buku ini awalnya diterbitkan Penerbit Mizan, Bandung, hingga cetakan ke-4. Untuk cetakan ke-5, buku *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia* ini diterbitkan Penerbit Prenada Media Group, Jakarta. Untuk penerbit ini, saya menyertakan beberapa perbaikan dan penambahan data baru, baik catatan kaki maupun bahan-bahan rujukan. Saya juga menambahkan Prolog yang dapat melengkapi kesempurnaan naskah-naskah yang telah ada sebelumnya. Semoga perubahan ini akan meningkatkan kegunaan dan manfaat yang lebih luas dan mendalam untuk kajian Islam di Nusantara.

Meningkatnya minat para peneliti internasional atas jaringan transnasional dalam wacana dan gerakan membuat berbagai pihak untuk menerbitkan karya ini dalam bahasa Inggris. Akhirnya pada awal Maret 2004 ini, edisi Inggris itu terbit dengan judul *The Origins of Islamic Reformism in South East Asia, Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern (Ulama) in The Seventeenth and Eighteenth Centuries,* yang diterbitkan di Australia oleh Asian Studies Association of Australia dengan Allen & Unwin; di Honolulu oleh University of Hawaii Press; dan di Leiden, Belanda oleh Penerbit KITLV.

Penerbit edisi revisi bahasa Indonesia ini tak mungkin terwujud tanpa adanya dukungan dari beberapa orang. Untuk itu, saya patut berterima kasih kepada Penerbit Prenada Media Group, Jakarta, khususnya

Bapak Zubaidi dan Mas Kasyful Anwar, yang bersedia menerbitkan karya ilmiah ini. Saya juga tak lupa mengucapkan terima kasih atas jasa baik Saudari Yati Sumiati untuk ketekunannya dalam mengetik ulang seluruh naskah buku ini, dan Saudara Idris Thaha yang menyelaraskan ejaan bahasanya. Semoga hasil jerih kerja mereka dibalas Allah SWT.

Akhirnya, saya tetap terbuka menerima kritik dan saran dari para pembaca buku ini. Tanggapan dan kritik masukan sangat dibutuhkan untuk meningkatkan kualitas buku ini, sehingga bisa diperbaiki dan dilengkapi pada cetakan-cetakan berikutnya.

Ciputat, 11 Zulhijah 1424/3 Februari 2004

DAFTAR ISI

DAFTAR PETA, TABEL, & BAGAN

PETA

TABEL

BAGAN

PROLOG

Transmisi gagasan-gagasan pembaruan merupakan bidang kajian Islam yang cukup terlantar. Berbeda dengan banyaknya kajian tentang transmisi ilmu pengetahuan, misalnya, dari Yunani kepada kaum Muslim dan selanjutnya kepada Eropa modern,[1] tidak terdapat kajian komprehensif tentang transmisi gagasan-gagasan keagamaan—khususnya gagasan-gagasan pembaruan—dari pusat-pusat keilmuan Islam ke bagian-bagian lain Dunia Muslim. Tentu saja terdapat sejumlah studi tentang transmisi Hadis dari satu generasi ke generasi berikutnya pada masa awal Islam melalui *'isnâd*—mata rantai transmisi—yang berkesinambungan.[2]

Kajian tentang transmisi dan penyebaran gagasan pembaruan Islam,

---

[1] Misalnya, lihat, 'Abd al-Rahman Badawi, *La transmission de la philoshophie grecque au monde Arabe*, Paris: J. Vrins, 1964; F. Gabrieli, "The Transmission of Learning and Literary Influences to Western Europe", dalam P.M. Holt, *et al.* (peny.), *The Cambridge History of Islam*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, II, 851-89. Tentang transmisi keilmuan di kalangan Muslim, terdapat beberapa kajian, misalnya, Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*, Princeton: Princeton University Press, 1992; G. Vadja, *La transmission du savoir en Islam (VIIeXVIIIe siecles)*, peny. N. Cottart, London: Variorum Reprints, 1983; Ivor Wilks, "The Transmission of Islamic Learning in the Western Sudan," dalam J. Goody (peny.), *Literacy in Traditional Societes*, 1968.

[2] Lihat, misalnya, M.M. Azami, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, New York dan Riyad: Jhon Wiley & King Saud University, 1985; *Studies in Hadith Methodology and Literature*, Indianapolis: American Trust Publication, 1977; G.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronolgy, Provenance, and Authorship of Early Hadith*, Cambridge University Press, 1983; J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: Clarendon Press, 1979.

khususnya pada masa menjelang ekspansi kekuasaan Eropa dalam abad ke-17 dan ke-18, penting karena beberapa alasan. Sejarah sosial intelektual Islam pada periode ini sangat sedikit dikaji; kebanyakan perhatian diberikan kepada sejarah politik Muslim. Karena terjadinya kemerosotan entitas-entitas politik Muslim, periode ini sering dipandang sebagai masa gelap dalam sejarah Muslim. Bertentangan dengan pandangan yang banyak dipegangi ini, dalam studi ini saya akan mengungkapkan bahwa abad ke-17 dan ke-18 merupakan salah satu masa yang paling dinamis dalam sejarah sosial-intelektual kaum Muslim.[3]

Sumber dinamika Islam dalam abad ke-17 dan ke-18 adalah jaringan ulama, yang terutama berpusat di Mekkah dan Madinah. Posisi penting kedua kota suci ini, khususnya dalam kaitan dengan ibadah haji, mendorong sejumlah besar guru (*'ulamâ'*) dan penuntut ilmu dari berbagai wilayah Dunia Muslim datang dan bermukim di sana, yang pada gilirannya menciptakan semacam jaringan keilmuan yang menghasilkan wacana ilmiah yang unik. Sebagian besar mereka yang terlibat dalam jaringan ulama ini, yang berasal dari berbagai wilayah Dunia Muslim, membawa berbagai tradisi keilmuan ke Mekkah dan Madinah. Terdapat usaha-usaha sadar di antara ulama dalam jaringan untuk membarui dan merevitalisasi ajaran-ajaran Islam. Tema pokok pembaruan mereka adalah rekonstruksi sosiomoral masyarakat Muslim. Karena hubungan-hubungan ekstensif dalam jaringan ulama, semangat pembaruan tadi segera menemukan berbagai ekspresinya di banyak bagian Dunia Muslim.

Pengembangan gagasan pembaruan dan transmisinya melalui jaringan ulama melibatkan proses-proses yang amat kompleks. Terdapat saling silang hubungan di antara banyak ulama dalam jaringan, sebagai hasil dari proses keilmuan mereka, khususnya dalam bidang Hadis dan tasawuf (*tharîqah*). Kajian atas kompleksitas hubungan

---

[3] Lihat pula, misalnya, J.O. Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, Boulder: Westview, 1982, khususnya 82; N. Levtzion dan J.O. Voll (peny.), "Introduction," dalam *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, Syracuse University Press, 1987, 3-20.

dan atas kitab-kitab atau karya-karya yang dihasilkan dalam jaringan ulama, akan mengungkapkan banyak hal tentang bagaimana gagasan pembaruan Islam ditransmisikan dari pusat-pusat jaringan ke berbagai bagian Dunia Muslim.

Memahami proses-proses transmisi gagasan pembaruan itu menjadi semakin penting dalam hubungannya dengan perjalanan Islam di Nusantara. Karena kawasan ini secara geografis terletak pada pinggiran (periferi) Dunia Muslim, terdapat kecenderungan di kalangan sarjana dan peneliti di masa modern untuk tidak memasukkan Nusantara dalam pembaruan tentang Islam. Diasumsikan, Islam di kawasan ini tidak mempunyai tradisi keilmuan yang mantap. Bahkan, Islam di Nusantara dianggap bukan "Islam yang sebenarnya", karena bercampur dengan budaya lokal; pada intinya, Islam di Nusantara berbeda dengan Islam di Timur Tengah. Kita tentu saja tidak menolak adanya pengaruh lokal tersebut, tetapi untuk menyebut tradisi Islam di Nusantara tidak mempunyai kaitan Islam di Timur Tengah jelas merupakan kekeliruan amat fatal.[4]

Juga keliru menganggap hubungan antara Islam di Nusantara dengan Timur Tengah lebih bersifat politis ketimbang keagamaan. Setidaknya sejak abad ke-17 hubungan di antara kedua wilayah Muslim ini umumnya bersifat keagamaan dan keilmuan, meski juga terdapat hubungan politik antara beberapa kerajaan Muslim Nusantara, misalnya, dengan Dinasti Utsmani. Jika hubungan keagamaan dan keilmuan ini dalam masa belakangan mendorong munculnya semacam kesadaran politik, khusunya *vis-à-vis* imperialisme Eropa, itu merupakan konsekuensi dari meningkatnya kesadaran tentang "identitas Islam".

Hubungan antara kaum Muslim di kawasan Melayu-Indonesia dan Timur Tengah telah terjalin sejak masa-masa awal Islam. Para pedagang Muslim dari Arab, Persia, dan Anak Benua India yang mendatangi Kepulauan Nusantara tidak hanya berdagang, tetapi dalam batas ter-

---

[4] Lihat, misalnya, C. Geertz, *The Religion of Java*, New York: Free Press, 1960.

tentu juga menyebarkan Islam kepada penduduk setempat. Penetrasi Islam di masa lebih belakangan tampaknya lebih dilakukan para guru pengembara sufi yang sejak akhir abad ke-12 datang dalam jumlah yang semakin banyak ke Nusantara.

Kemakmuran kerajaan-kerajaan Muslim di Nusantara, terutama sebagai perdagangan internasional, memberikan kesempatan kepada segmen-segmen tertentu dalam masyarakat Muslim Melayu-Indonesia untuk melakukan perjalanan ke pusat-pusat keilmuan dan keagamaan di Timur Tengah. Upaya Dinasti Utsmani mengamankan jalur perjalanan haji juga membuat perjalanan naik haji dari Nusantara semakin baik. Tatkala hubungan ekonomi, politik, sosial-keagamaan antara negara Muslim di Nusantara dan di Timur Tengah semakin meningkat sejak abad ke-14 dan ke-15, maka kian banyak pulalah penuntut ilmu dan jamaah haji dari Dunia Melayu-Indonesia yang berkesempatan mendatangi pusat keilmuan Islam di sepanjang rute perjalanan haji. Ini mendorong munculnya komunitas yang oleh sumber-sumber Arab disebut *Ashhâb al-Jâwiyyîn* (saudara kita orang Jawi) di Haramayn. Istilah "Jawi", meskipun berasal dari kata "Jawa", merujuk kepada setiap orang yang berasal dari Nusantara.

Murid-murid Jawi di Haramayn merupakan inti utama tradisi intelektual dan keilmuan Islam di antara kaum Muslim Melayu-Indonesia. Kajian atas sejarah kehidupan, keilmuan, dan karya-karya yang mereka hasilkan menjelaskan tidak hanya sifat hubungan keagamaan dan intelektual di antara kaum Muslim Nusantara dan Timur Tengah, tetapi juga perkembangan Islam semasa di Dunia Melayu-Indonesia. Kehidupan dan pengalaman mereka menyajikan gambaran yang amat menarik tentang berbagai jaringan intelektual-keagamaan yang terdapat di antara mereka dengan ulama Timur Tengah.

Terdapat sejumlah murid Jawi—yang menjadi subjek kajian ini—yang terlibat dalam jaringan ulama pada abad ke-17 dan ke-18. Setelah menuntut ilmu di Timur Tengah, khususnya di Mekkah dan Madinah, sebagian besar mereka kembali ke Nusantara. Di sinilah mereka men-

jadi *transmitter* utama tradisi intelektual-keagamaan tradisi Islam dari pusat-pusat keilmuan Islam di Timur Tengah ke Nusantara.

Kecenderungan intelektual-keagamaan paling mencolok yang muncul dari jaringan ulama adalah harmonisasi antara syariat dan tasawuf. Tasawuf yang telah diperbarui sehingga menjadi lebih sesuai dengan tuntutan syariat ini sering disebut banyak sarjana masa kita sebagai "neo-sufisme". Rekonsiliasi dan harmonisasi antara syariat dan tasawuf telah ditekankan sejak masa lebih awal oleh tokoh-tokoh semacam al-Ghazâlî dan al-Qusyairî; tetapi rekonsiliasi itu mencapai momentumnya terutama melalui jaringan ulama. Para tokoh dalam jaringan ulama percaya betul, hanya dengan komitmen total kepada syariat, maka kecenderungan sufisme awal yang ekstravagan dan eksesif dapat dikontrol. Komitmen baru kepada syariat dan tasawuf pada gilirannya mendorong munculnya upaya-upaya serius ke arah rekonstruksi sosio-moral masyarakat-masyarakat Muslim.

Meski hampir dapat dipastikan bahwa kebanyakan ulama dalam jaringan memiliki komitmen kepada pembaruan Islam, tidak terdapat keseragaman di antara mereka dalam hal metode dan pendekatan untuk mencapai tujuan ini. Kebanyakan mereka memilih pendekatan damai dan evolusioner; tetapi sebagian kecil, yang paling terkenal di antara mereka adalah Mu<u>h</u>ammad bin 'Abd al-Wahhâb di Semenanjung Arabia dan 'Utsmân bin Fûdî di Afrika Barat, lebih menyenangi pendekatan dan cara-cara radikal, yang pada gilirannya juga ditempuh sementara ulama atau gerakan pembaru Nusantara, semacam Gerakan Padri di Minangkabau.

Terlepas dari perbedaan-perbedaan itu, jaringan ulama di Haramayn memberikan dasar bagi semangat pembaru dalam berbagai masyarakat Muslim di Nusantara pada abad ke-17 dan ke-18. Pertukaran gagasan dan pemeliharaan wacana intelektual dalam masa ini sangat krusial bagi sejarah pemikiran keagamaan Islam di Nusantara. Gejolak dan dinamika pemikiran yang muncul dari hubungan dan kontak yang begitu intens melalui jaringan ulama memunculkan efek revitalisasi

Islam dalam kehidupan pribadi dan kemasyarakatan kebanyakan kaum Muslim Melayu-Indonesia.

Sejauh ini, tidak terdapat kajian komprehensif tentang jaringan ulama Timur Tengah dan Nusantara. Meski terdapat kajian-kajian penting tentang beberapa tokoh ulama Melayu-Indonesia pada abad ke-17 dan ke-18, tetapi tak banyak upaya dilakukan untuk mengkaji secara kritis tentang sumber-sumber pemikiran mereka; dan khususnya tentang bagaimana gagasan dan pemikiran Islam mereka transmisikan dari jaringan ulama yang ada; dan tentang bagaimana gagasan yang mereka transmisikan itu memengaruhi perjalanan historis Islam di Nusantara.

Beberapa tulisan Voll membahas tentang jaringan ulama yang berpusat di Mekkah dan Madinah, dan hubungan-hubungan mereka dengan bagian-bagian lain Dunia Muslim.[5] Tetapi, dia membahas terutama tentang kebangkitan jaringan itu di antara ulama Timur Tengah dan Anak Benua India; dia hanya secara sambil lewat menyebut keterlibatan ulama Melayu-Indonesia, seperti 'Abd al-Ra'ûf al-Sinkilî dan Muhammad Yûsuf al-Maqassarî dalam jaringan ulama internasional tersebut.

Jhons, di pihak lain, dalam beberapa tulisannya[6] juga membahas hubungan-hubungan tersebut, khususnya antara al-Sinkilî dan 'Ibrâhîm al-Kuranî. Tetapi dia tidak melakukan usaha membahas lebih lanjut jaringan keilmuan al-Sinkilî dengan ulama lain di Haramayn. Langkanya kajian tentang jaringan keilmuan tokoh-tokoh ulama Melayu-Indonesia lainnya bahkan lebih mencolok. Kajian-kajian yang membahas ulama terkemuka selain al-Sinkilî gagal mengungkapkan keilmuan mereka dengan ulama Timur Tengah.

---

[5] J.O. Voll, "Muhammad Hayya al-Sindi and Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab: An Analysis of an Intellectual Group in the Eighteenth Century Madina", *BSOAS*, 38 (1975); "Hadith Scholars and Tariqah: An 'Ulama Group in the Eighteenth Century Haramayn and Their Impact in the Islamic World", *JAAS*, 15, 3-4 (1980).

[6] A.H. Johns, "Friends in Grace: Ibrahim al-Kurani and 'Abd al-Ra'uf al-Sinkili", dalam S. Udin (peny.), *Spectrum: Essays Presented of Sutan Takdir Alisjahbana on His Seventieth Birthday*, Jakarta: Dian Rakyat, 1978; "Islam in Southeast Asia: Reflections and New Directions", *Indonesia*, 19 (1975).

Lebih jauh, ketika jaringan keilmuan itu sedikit disinggung, kajian-kajian yang ada lebih berpusat pada aspek "organisasi" jaringan ulama di Timur Tengah dengan mereka yang datang dari bagian-bagian lain Dunia Muslim. Tidak ada kajian yang membahas "kandungan intelektual" yang terdapat dalam jaringan ulama tersebut. Padahal, kajian tentang aspek intelektual ini sangat penting untuk gagasan dan ajaran yang ditransmisikan melalui jaringan ulama.

Kajian ini berupaya beberapa masalah pokok: *Pertama,* bagaimana jaringan keilmuan terbentuk di antara ulama Timur Tengah dengan murid-murid Melayu-Indonesia? Bagaimana sifat dan karakteristik jaringan itu? Apakah ajaran atau tendensi intelektual yang berkembang dalam jaringan? *Kedua,* apa peran ulama Melayu-Indonesia dalam transmisi itu? *Ketiga,* apa dampak lebih jauh dari jaringan ulama terhadap perjalanan Islam di Nusantara?

Pendeknya, kajian ini berusaha menjelaskan sejumlah masalah penting: ia merupakan studi komprehensif pertama tentang jaringan ulama global—dengan referensi khusus kepada ulama Melayu-Indonesia—beserta kecenderungan intelektual mereka dalam abad ke-17 dan ke-18. Kajian ini merupakan pembahasan tentang peranan jaringan ulama dalam transmisi gagasan-gagasan pembaruan ke Nusantara; dan sekaligus pelacakan awal tentang sumber-sumber pembaruan awal dalam sejarah Islam di Nusantara.

Kajian ini merupakan studi pertama yang menggunakan sumber-sumber Arab secara ekstensif. Kamus-kamus biografi berbahasa Arab tentang ulama dan tokoh lainnya pada abad ke-17 dan ke-18 merupakan tambang informasi tentang para guru murid-murid Jawi yang terlibat dalam jaringan ulama.[7] Kamus biografi ini juga sangat membantu usaha kita dalam mengungkapkan wacana intelektual keagamaan di Timur Tengah, khususnya di Haramayn dan Kairo.

Agak mencengangkan, kebanyakan kamus biografi ini belum pernah

[7] Untuk judul lengkap kamus-kamus biografi itu, lihat "Bibliografi".

digunakan sebelumnya, misalnya untuk menyelidiki perkembangan keilmuan di Haramayn. Karenanya, tidak heran kalau dunia keilmuan di Haramayn tak banyak diketahui. Padahal, kamus-kamus biografi ini terbukti sangat krusial untuk memberikan gambaran yang lebih akurat tentang institusi keilmuan, semacam kedua masjid suci, madrasah-madrasah dan *ribâth-ribâth*, di Haramayn.

Sumber-sumber berbahasa Melayu-Indonesia, apakah ditulis sendiri oleh ulama yang dibahas dalam kajian ini maupun oleh peneliti modern, sering memberikan nama para guru murid-murid Jawi di Haramayn. Sumber-sumber Arab semasa digunakan tidak hanya untuk melacak karier keilmuan guru-guru tersebut, tetapi untuk mengungkapkan hubungan dan jaringan mereka satu sama lain. Hanya dengan menggunakan sumber-sumber Arab ini kita punya dasar kuat untuk berbicara tentang eksistensi jaringan keilmuan antara ulama Timur Tengah dan Melayu-Indonesia.

Lebih jauh, kamus biografi ini dalam beberapa kasus juga merekam bukti-bukti tentang terjadinya perkembangan Islam di Nusantara. Misalnya kitab *Fawâ'id al-'Irtihâl wa Natâ'ij al-Safar* karya al-Hamawî, menyajikan informasi langka tentang terjadinya kebingungan intelektual dan keagamaan di kalangan kaum Muslim Melayu-Indonesia pada abad ke-17 karena salah paham terhadap mistisime Islam. Juga diungkapkan reaksi tokoh terkemuka semacam 'Ibrâhîm al-Kuranî terhadap kebingungan keagamaan tersebut. Kamus biografi lain, semacam *Khulâshat al-'Atsar* (karya al-Muhibbî) dan *Silk al-Durar* (karya al-Muradî) juga memberikan banyak informasi tentang beberapa tokoh ulama Haramayn yang menulis karya-karya khusus untuk merespon perkembangan keagamaan di Nusantara pada abad ke-17 dan ke-18.

Sejak abad ke-18, biografi ulama Melayu-Indonesia mulai muncul dalam kamus biografi Arab. Yang pertama kali mendapat kehormatan muncul dalam *genre* literatur Arab ini adalah 'Abd al-Shamad al-Pâlimbânî. Muridnya asal Yaman, Wajîd al-Dîn al-Ahdal, menyajikan panjang lebar biografi al-Pâlimbânî dalam karyanya *Al-Nafs al-Yamânî*

wa al-Rayhânî. Belakangan, riwayat al-Pâlimbânî juga diberikan al-Baythâr dalam kamus biografinya, *Hilyat al-Basyar fî Târîkh al-Qarn al-Tsâlis 'Asyar.*

Kamus-kamus biografi Arab, dengan demikian, merupakan sumber mutlak bagi kajian tentang ulama Melayu-Indonesia, yang belajar dan mengukuhkan karier mereka di Haramayn. Pengamatan sepintas atas beberapa kamus biografi Arab pada abad ke-19 dan ke-20 memberikan bukti lebih mencolok tentang keterlibatan ulama Melayu-Indonesia dalam jaringan ulama pada masa ini. Sejarah ulama Melayu-Indonesia mendapatkan tempat yang sepintas dalam kamus-kamus biografi tersebut.[8]

---

[8] Lihat, misalnya, 'Umar 'Abd al-Jabbâr, *Siyar wa Tarâjim ba'dh 'Ulamâ'inâ fî al-Qarn al-Râbi' 'Asyar*, Jeddah: Tihama, 1403/1982; *Durus min Mâdhî al-Ta'lîm wa Hâdhirîn bi al-Masjid al-Haram*, Kairo: 1959. Untuk pembahasan tentang ulama Melayu-Indonesia setelah abad ke-18, lihat Azyumardi Azra, "Ulama Indonesia di Haramayn: Pasang-Surutnya Sebuah Wacana Intelektual Keagamaan", *Ulumul Qur'an*, III, 3 (1992).

I

Kedatangan Islam dan Hubungan Nusantara dengan Timur Tengah

Sejarah pertumbuhan jaringan antara para penuntut ilmu dari Nusantara dengan banyak ulama Timur Tengah, khususnya Haramayn, melibatkan proses-proses historis yang amat kompleks. Jaringan murid-guru yang tercipta di antara kaum Muslim—baik dari kalangan penuntut ilmu dan ulama maupun Muslim awam umumnya di antara kedua kawasan Dunia Muslim ini—merupakan buah dari interaksi yang panjang di antara wilayah Muslim di Nusantara dan Timur Tengah.

Proses-proses dan alur historis yang terjadi dalam perjalanan Islam di Nusantara dalam hubungannya dengan perkembangan Islam di Timur Tengah, bisa dilacak sejak masa-masa awal kedatangan dan penyebaran Islam di Nusantara sampai kurun waktu yang demikian panjang. Yaitu sejak terjadinya interaksi kaum Muslim Timur Tengah dengan Nusantara sampai kurun waktu yang tercakup dalam pembahasan ini—yakni akhir abad ke-18—kita melihat banyak kontinuitas dalam hubungan antara kaum Muslim di kedua wilayah ini. Meski demikian, perlu dicatat, terdapat pula perubahan-perubahan penting dalam bentuk-bentuk interaksi yang terjadi: pada awalnya hubungan itu lebih berbentuk hubungan ekonomi dan dagang, kemudian disusul hubungan politik-keagamaan, dan untuk selanjutnya diikuti hubungan intelektual keagamaan.

Untuk memahami secara akurat bentuk-bentuk interaksi dan hubungan antara kedua wilayah ini, dan dinamika historis yang terlibat

di dalamnya, dalam Bab I ini kita akan mengkaji ulang berbagai teori tentang kedatangan dan perkembangan awal Islam di Nusantara sambil melihat kaitannya dengan dinamika Islam yang terjadi di Timur Tengah. Selanjutnya, pada Bab II, kita akan melihat secara lebih jelas bentuk-bentuk interaksi dan hubungan awal yang terjalin antara Nusantara dan Timur Tengah, sebagai *prelude* terbentuknya jaringan ulama di antara kedua kawasan Muslim ini.

A. TEORI-TEORI KEDATANGAN ISLAM: PENILAIAN ULANG

Sejauh menyangkut kedatangan Islam di Nusantara, terdapat diskusi dan perdebatan panjang di antara para ahli mengenai tiga masalah pokok: tempat asal kedatangan Islam, para pembawanya, dan waktu kedatangannya. Berbagai teori dan pembahasan yang berusaha menjawab ketiga masalah pokok ini jelas belum tuntas, tidak hanya karena kurangnya data yang dapat mendukung suatu teori tertentu, tetapi juga karena sifat sepihak dari berbagai teori yang ada. Terdapat kecenderungan kuat, suatu teori tertentu menekankan hanya aspek-aspek khusus dari ketiga masalah pokok, sementara mengabaikan aspek-aspek lainnya. Karena itu, kebanyakan teori yang ada dalam segi-segi tertentu gagal menjelaskan kedatangan Islam, konversi agama yang terjadi, dan proses-proses islamisasi yang terlibat di dalamnya. Bukannya tidak biasa jika suatu teori tertentu tidak mampu menjawab pertanyaan-pertanyaan tandingan yang diajukan teori-teori lain.

Sejumlah sarjana, kebanyakan asal Belanda, memegang teori bahwa asal mula Islam di Nusantara adalah Anak Benua India, bukannya Persia atau Arabia. Sarjana pertama yang mengemukakan teori ini adalah Pijnappel, ahli dari Universitas Leiden.[1] Dia mengaitkan asal mula Islam di Nusantara dengan wilayah Gujarat dan Malabar. Menurut dia, adalah

[1] Lihat, G.W.J Drewes, "New Light on the Coming Islam to Indonesia?" *BKI*, 124 (1968), 439-440.

orang-orang Arab bermazhab Syafi'i yang bermigrasi dan menetap di wilayah India tersebut yang kemudian membawa Islam ke Nusantara.

Teori ini kemudian dikembangkan Snouck Hurgronje yang berhujah, begitu Islam berpijak kukuh di beberapa kota pelabuhan Anak Benua India, Muslim Deccan—banyak di antara mereka tinggal di sana sebagai pedagang perantara dalam perdagangan Timur Tengah dengan Nusantara—datang ke Dunia Melayu-Indonesia sebagai para penyebar Islam pertama. Baru kemudian mereka disusul orang-orang Arab—kebanyakannya keturunan Nabi Mu<u>h</u>ammad SAW karena menggunakan gelar *sayid* atau *syarîf*—yang menyelesaikan penyebaran Islam di Nusantara. Orang-orang Arab ini muncul di Nusantara baik sebagai "pendeta" (*priests*) maupun sebagai "pendeta-penguasa" (*priest-princes*) atau *sulthân*.[2] Snouck Hurgronje tidak menyebut secara eksplisit dari wilayah mana di India Selatan yang ia pandang sebagai asal Islam di Nusantara. Tetapi ia menyebut abad ke-12 sebagai periode paling mungkin dari permulaan penyebaran Islam di Nusantara.

Moquette, seorang sarjana Belanda lainnya, berkesimpulan bahwa tempat asal Islam di Nusantara adalah Gujarat.[3] Ia mendasarkan kesimpulan ini setelah mengamati bentuk batu nisan di Pasai, kawasan utara Sumatera, khususnya yang bertanggal 17 Zulhijah 831 H/27 September 1428 M. Batu nisan yang kelihatannya mirip dengan batu nisan lain yang ditemukan di makam Mawlânâ Mâlik 'Ibrâhîm (w. 822/1419) di Gresik, Jawa Timur, ternyata sama bentuknya dengan batu nisan yang terdapat di Cambay, Gujarat. Berdasarkan contoh-contoh batu nisan ini ia berkesimpulan, bahwa batu nisan di Gujarat dihasilkan bukan hanya untuk pasar lokal, tetapi juga untuk diimpor ke kawasan lain, termasuk Sumatera dan Jawa. Selanjutnya, dengan mengimpor batu nisan dari Gujarat, orang-orang Nusantara juga mengambil Islam dari sana.

Kesimpulan-kesimpulan Moquette ini ditentang keras oleh Fatimi

---

[2] Lihat, C.S. Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, Den Haag: Nijhoff, 1924, VI, 7.

[3] J.P. Moquette, "De Grafsteenen te Pase en Grisse vergeleken met dergelijke monumenten uit Hindoestan", *TBG*, 54 (1912), 536-48.

yang berargumen bahwa keliru mengaitkan seluruh batu nisan di Pasai, termasuk batu nisan Mâlik al-Shâlih dengan batu nisan di Gujarat. Menurut penelitiannya, bentuk dan gaya batu nisan Mâlik al-Shâlih berbeda sepenuhnya dengan batu nisan yang terdapat di Gujarat dan batu-batu nisan lain yang ditemukan di Nusantara. Fatimi berpendapat, bentuk dan gaya batu nisan ini justru mirip dengan batu nisan yang terdapat di Bengal. Karena itu, seluruh batu nisan itu pastilah didatangkan dari daerah ini. Ini menjadi alasan utamanya untuk menyimpulkan, bahwa asal Islam yang datang ke Nusantara adalah wilayah Bengal. Dalam kaitannya dengan "teori batu nisan" ini, Fatimi mengkritik para ahli yang kelihatannya mengabaikan batu nisan Siti Fatimah (bertahun 475/1082) yang ditemukan di Leran, Jawa Timur.[4]

Teori bahwa Islam di Nusantara berasal dari Bengal tentu saja bisa dipersoalkan lebih lanjut termasuk, misalnya, berkenaan dengan adanya perbedaan mazhab yang dianut kaum Muslim Nusantara (Syafi'i) dan mazhab yang dipegang kaum Muslim Bengal (Hanafi). Tetapi, terlepas dari masalah ini, teori Fatimi yang dikemukakannya dengan begitu bersemangat gagal meruntuhkan teori Moquette, karena sejumlah sarjana lain telah mengambil alih kesimpulannya; dan yang paling terkenal di antara mereka ini adalah Kern,[5] Winstedt,[6] Bousquet,[7] Vlekke,[8] Gonda,[9] Schrike,[10] dan Hall.[11] Sebagian mereka memberikan argumen tambahan

---

[4] Lihat S.Q. Fatimi, *Islam Comes to Malaysia*, Singapura: Malaysian Sociological Institute, 1963, 31-32.

[5] Baca artikel pendahuluan R.A. Kern dalam F.W. Stepel, *Geschiedenis van Nederlandsch Indie*, I, Amsterdam: Joos van de Vondel, 1938; dan bukunya, *De Islam in Indonesia*, Den Haag: 1974, 79.

[6] R.O. Winstedt, "A History of Malaysia", *JMBRAS*, 13, I (1935), 29.

[7] G.H. Bousquet, "Intruduction a l 'etude de l 'Islam Indonesien", *Revue des Etudes Islamiques*, Cahier, II-III (1938), 160.

[8] Lihat B.H.M. Vlekke, *Nusantara: History of the East Indian Archipelago*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1943, 38-9, 52, 70-1.

[9] J. Gonda, *Sanskrit in Indonesia*, Nagpur: Internasional Academy of Indian Culture, 1952, 5.

[10] Lihat B.J.O. Schrieke, *Indonesian Sociological Studies*, I, Den Haag dan Bandung: Van Hoeve, 1955, khususnya Bab I.

[11] D.G.E. Hall, *A History of South-East Asia*, London: Macmillan, 1964, 190-191.

untuk mendukung kesimpulan Moquette. Wintedt, misalnya, mengemukakan tentang penemuan batu nisan yang mirip bentuk dan gayanya di Bruas, pusat sebuah kerajaan kuno Melayu di Perak, Semenanjung Malaya. Ia berhujah, karena seluruh batu nisan di Bruas, Pasai, dan Gresik didatangkan dari Gujarat, maka Islam juga pastilah diimpor dari sana. Ia juga mencatat, *Sejarah Melayu* mengandung beberapa bukti yang membenarkan hal ini; antara lain disebutkan kebiasaan di beberapa wilayah di Nusantara mengimpor batu nisan dari Gujarat.[12] Schrieke juga menyokong teori ini dengan menekankan signifikansi peran penting yang dimainkan para pedagang Muslim Gujarat dalam perdagangan di Nusantara dan kemungkinan andil besar mereka dalam penyebaran Islam.[13]

Teori tentang Gujarat sebagai tempat asal Islam di Nusantara terbukti mempunyai kelemahan-kelemahan tertentu. Ini dibuktikan, misalnya, oleh Marrison. Ia berargumen, meski batu-batu nisan yang ditemukan di tempat-tempat tertentu di Nusantara boleh jadi berasal dari Gujarat—atau berasal dari Bengal, seperti dikemukakan Fatimi—itu tidak lantas berarti Islam juga didatangkan dari sana. Marrison mematahkan teori ini dengan menunjuk kepada kenyataan bahwa pada masa islamisasi Samudera-Pasai, yang raja pertamanya wafat pada 698/1297, Gujarat masih merupakan Kerajaan Hindu. Barulah setahun kemudian (699/1298), Cambay, Gujarat ditaklukkan kekuasaan Muslim. Jika Gujarat adalah pusat Islam, yang dari tempat itu para penyebar Islam datang ke Nusantara, maka Islam pastilah telah mapan dan berkembang di Gujarat sebelum kematian Mâlik al-Shâli<u>h</u>, tegasnya sebelum 698/1297. Marrison selanjutnya mencatat, meski laskar Muslim menyerang Gujarat beberapa kali, masing-masing 415/1024, 574/1178, dan 595/1197, raja Hindu di sana mampu mempertahankan kekuasaannya hingga 698/1297. Mempertimbangkan semua ini, Marrison mengemu-

---

[12] Baca, R.O. Winstedt, "The Advent of Muhammadanism in the Malay Paninsula and Archipelago", *JMBRAS*, 77 (1917), 171-3.

[13] Baca, Schrieke, *Indonesian Sociological Studies*, I, 12-5, 17.

kakan teorinya bahwa Islam di Nusantara bukan berasal dari Gujarat, melainkan dibawa para penyebar Muslim dari pantai Coromandel pada akhir abad ke-13.[14]

Teori yang dikemukakan Marrison kelihatan mendukung pendapat yang dipegang Arnold. Menulis jauh sebelum Marrison, Arnold berpendapat bahwa Islam dibawa ke Nusantara antara lain juga dari Coromandel dan Malabar. Ia menyokong teori ini dengan menunjuk kepada persamaan mazhab fikih di antara kedua wilayah tersebut. Mayoritas Muslim di Nusantara adalah pengikut mazhab Syafi'i, yang juga cukup dominan di wilayah Coromandel dan Malabar, seperti disaksikan oleh para 'Ibn Bathûthah ketika ia mengunjungi kawasan ini. Menurut Arnold, para pedagang dari Coromandel dan Malabar mempunyai peranan penting dalam perdagangan antara India dan Nusantara. Sejumlah besar pedagang ini mendatangi pelabuhan-pelabuhan dagang dunia Melayu-Indonesia di mana mereka ternyata tidak hanya terlibat dalam perdagangan, tetapi juga dalam penyebaran Islam.[15]

Tetapi penting dicatat, menurut Arnold, Coromandel, dan Malabar bukan satu-satunya tempat asal Islam dibawa, tetapi juga di Arabia. Dalam pandangannya, para pedagang Arab juga menyebarkan Islam ketika mereka dominan dalam perdagangan Barat-Timur sejak abad-abad awal Hijri atau abad ke-7 dan ke-8 Masehi. Meski tidak terdapat catatan-catatan sejarah tentang kegiatan mereka dalam penyebaran Islam, cukup pantas mengasumsikan bahwa mereka terlibat pula dalam penyebaran Islam kepada penduduk lokal di Nusantara. Asumsi ini menjadi lebih mungkin, kalau orang, misalnya, mempertimbangkan fakta yang disebutkan sumber-sumber Cina, bahwa menjelang akhir perempatan ketiga abad ke-7 seorang pedagang Arab menjadi pemimpin sebuah pemukiman Arab Muslim di pesisir pantai Sumatera. Sebagian

---

[14] Lihat G.E. Marrison, "The Coming of Islam to the East Indies", *JMBRAS*, 24, I (1951), 31-7.

[15] Lihat T.W. Arnold, *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*, London: Constable, 1913, 364-5.

orang-orang Arab ini dilaporkan melakukan perkawinan dengan wanita lokal, sehingga membentuk *nucleus* sebuah komunitas Muslim yang terdiri dari orang-orang Arab pendatang dan penduduk lokal. Menurut Arnold, anggota-anggota komunitas Muslim ini juga melakukan kegiatan penyebaran Islam.[16]

Dalam kaitan ini, menarik disinggung bahwa kitab *'Ajâib al-Hind*, salah satu sumber Timur Tengah (aslinya berbahasa Persia) paling awal tentang Nusantara, mengisyaratkan tentang eksistensi komunitas Muslim lokal di wilayah Kerajaan Hindu-Buddha Zabaj (Sriwijaya). Kitab yang ditulis Buzurg bin Shahriyar al-Ramhurmuzi sekitar tahun 390/1000 ini meriwayatkan tentang kunjungan para pedagang Muslim ke Kerajaan Zabaj. Para pedagang Muslim ini menyaksikan kebiasaan di kerajaan itu, bahwa setiap orang Muslim—baik pendatang maupun penduduk lokal—yang ingin menghadap raja harus "bersila" (بر سيلا). Kata "bersila" yang digunakan kitab *'Ajâ'ib al-Hind* pastilah salah satu di antara sedikit kata Melayu yang pernah digunakan dalam teks Timur Tengah. Terlepas dari soal bahasa ini, kewajiban bersila yang disebutkan juga berlaku bagi penduduk Muslim lokal, mengisyaratkan telah terdapatnya sejumlah penganut Islam dari kalangan penduduk asli Kerajaan Zabaj.[17] Sayang teks ini tidak memberi informasi tentang apakah penduduk asli ini diislamkan oleh para pedagang Arab tersebut. Yang jelas, kebiasaan bersila tersebut kemudian dihapuskan oleh Raja Sriwijaya setelah pedagang Oman memprotes bahwa tradisi itu tidak sesuai dengan ajaran Islam.

Teori bahwa Islam juga dibawa langsung dari Arabia dipegang pula

---

[16] Arnold, *ibid*. Untuk menyokong argumennya, ia mengutip "New History of the Tang Dynasty (608-908)", yang melaporkan kehadiran pemimpin Arab itu pada tahun 674 M. Bandingkan, W.P. Groeneveldt, "Notes on the Malay Archipelago and Malacca Compiled from Chinese Sources", *VBG*, 39 (1880), 13-4.

[17] Untuk teks lengkap berbahasa Arab, lihat P.A. van der Lith, *Kitab 'Ajayib al-Hind: Livre des Marveilles de l 'Inde*, terj. Perancis L. Marcel Devic, Leiden: Brill, 1883-6, 154. Lihat glosari, 25 dan ekskursi B, "I. 'Archipel Indien", khususnya 231-3. Untuk terj. Bahasa Inggris teks ini, lihat P. Quennel, *The Books of the Marvels of Indie*, London: Routledge, 1928; G.S.P. Freeman-Grenville, *The Books of the Wonders of India, Mainland, Sea, and Island*, London & Den Haag: 1981.

oleh Crawfurd, walaupun ia menyarankan bahwa interaksi penduduk Nusantara dengan kaum Muslim yang berasal dari pantai timur India juga merupakan faktor penting dalam penyebaran Islam di Nusantara. Sementara itu, Keijzer memandang Islam di Nusantara berasal dari Mesir atas dasar pertimbangan kesamaan kepemelukan penduduk Muslim di kedua wilayah kepada mazhab Syafi'i. "Teori Arab" ini juga dipegang oleh Niemann dan de Hollander dengan sedikit revisi; mereka memandang bukan Mesir sebagai sumber Islam di Nusantara, melainkan Hadhramawt.[18] Sebagian ahli Indonesia setuju dengan "teori Arab" ini. Dalam seminar yang diselenggarakan pada 1969 dan 1978 tentang kedatangan Islam ke Indonesia mereka menyimpulkan, Islam datang langsung dari Arabia, tidak dari India; tidak pada abad ke-12 atau ke-13 melainkan dalam abad pertama Hijri atau abad ke-7 Masehi.[19]

Di antara pembela tergigih "teori Arab" atau, sebaliknya, penentang terkeras "teori India" adalah Naguib al-Attas. Seperti Marrison, ia juga tidak bisa menerima penemuan epigrafis yang disodorkan Moquette sebagai bukti langsung bahwa Islam dibawa dari Gujarat ke Pasai dan Gresik oleh Muslim India. Ia berpendapat, batu-batu nisan itu dibawa dari India semata-mata karena jaraknya yang lebih dekat dibandingkan dengan Arabia. Ia memandang, bukti paling penting yang perlu dikaji ketika membahas kedatangan Islam ke Nusantara adalah karakteristik internal Islam di Dunia Melayu-Indonesia itu sendiri.[20] Ia mengajukan apa yang disebutnya "teori umum tentang islamisasi Nusantara", yang harus didasarkan terutama pada sejarah literatur Islam Melayu-Indonesia dan sejarah pandangan-dunia Melayu seperti terlihat dalam perubahan konsep-konsep dan istilah-istilah kunci dalam literatur

---

[18] Lihat, Drewes, "New Light", 439.

[19] Lihat A. Hasjmi (peny.), *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, Bandung: al-Ma'rif, 1989, khususnya h. 7.

[20] Lihat S.M.N. al-Attas, *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Kuala Lumpur: Universiti Kebangsaan Malaysia, 1972, 33-4. Cetakan keempat buku ini diterbitkan oleh Penerbit Mizan, Bandung, 1990.

Melayu-Indonesia pada abad ke-10-11/16-17.[21]

Demikianlah, setelah mempertimbangkan perubahan-perubahan utama dalam pandangan dunia rakyat di Nusantara yang disebabkan kedatangan Islam, al-Attas menyimpulkan, sebelum abad ke-17 seluruh literatur keagamaan Islam yang relevan tidak mencatat satu pengarang Muslim India, atau karya yang berasal dari India. Pengarang-pengarang yang dipandang kebanyakan sarjana Barat sebagai berasal dari Arab atau Persia, dan bahkan apa yang disebut sebagai berasal dari Persia pada akhirnya berasal dari Arab, baik secara etnis maupun kultural. Nama-nama dan gelar-gelar para pembawa pertama Islam ke Nusantara menunjukkan bahwa mereka adalah orang-orang Arab atau Arab-Persia. Al-Attas selanjutnya menandaskan:

> Benar bahwa sebagian karya itu ditulis di India, tetapi asal mulanya adalah Arab atau Persia; atau karya-karya itu—sebagian kecilnya—berasal dari Turki atau Maghrib; dan apa yang lebih penting, kandungan keagamaannya adalah Timur Tengah, bukan India.[22]

Terlepas dari masalah-masalah yang ada dalam argumen al-Attas ini, yang jelas, ia sangat menekankan bahwa Islam di Nusantara berasal langsung dari Arab. Argumennya ini selaras dengan apa yang diceritakan oleh historiografi lokal tentang islamisasi di dunia mereka. Meski historiografi lokal ini sering bercampur dengan mitos dan legenda,[23]

---

[21] S.M.N. al-Attas, *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1969, 1.

[22] Al-Attas, *Preliminary*, 25.

[23] Dalam beberapa kasus, sumber-sumber lokal menekankan pentingnya mimpi (Arab: *ru'yah*) dalam proses konversi kepada Islam. Untuk pembahasan tentang peranan mimpi dalam masyarakat Muslim, lihat G.E. von Grunebaum & Roger Caillos, *The Dream and Humam Societies*, Los Angeles & Berkeley: University of California Press, 1966. Mimpi juga penting dalam membawa kaum Muslim ke dalam sufisme. Sejumlah contoh tentang hal ini dapat ditemukan dalam A.J. Arberry, *Muslim Saints and Mystics*, London: Routledge & Kegal Paul, 1966, 40, 81, 93, 98, 179, 180, 203, 220, 247, 254, 260. Bandingkan J.S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, London: Oxford University Press, 1973, 1589 tentang *ru'yah*. Terdapat pembahasan menarik tentang pentingnya dongeng dan mitos historis sebagai sumber informasi tentang sejarah wilayah tertentu. Lihat, Jan Vansina, *Oral Tradition: A Study in Historical Methodhology*, Chicago: Aldine, 1965, khususnya h. 154-7. Ia menegaskan, seluruh do-

tetapi ada baiknya kita mendengarkan apa yang mereka ceritakan.

Menurut *Hikayat Raja-raja Pasai* (ditulis setelah 1350),[24] seorang Syekh 'Ismâ'îl datang dengan kapal dari Mekkah *via* Malabar ke Pasai—di sini ia membuat Merah Silau, penguasa setempat, masuk Islam. Merah Silau kemudian mengambil gelar Mâlik al-Shâli<u>h</u> yang, seperti dicatat terdahulu, wafat pada 698/1297. Seabad kemudian, sekitar 817/1414, menurut *Sejarah Melayu* (ditulis setelah 1500), penguasa Malaka juga diislamkan oleh Sayid 'Abd al-'Azîz, seorang Arab dari Jeddah.[25] Begitu masuk Islam, penguasa itu, Parameswara, mengambil nama dan gelar Sultan Muhammad Syah. Historiografi Melayu lainnya, *Hikayat Merong Mahawangsa* (ditulis setelah 1630),[26] meriwayatkan bahwa seorang Syekh 'Abd Allâh al-Yamânî datang dari Mekkah (atau Baghdad?) ke Nusantara dan mengislamkan penguasa setempat (Phra Ong Mahawangsa), para menterinya dan penduduk Keddah. Penguasa ini setelah masuk Islam menggunakan gelar dan nama Sultan Muzhaffar Syah. Sementara itu, sebuah historiografi dari Aceh memberikan informasi bahwa nenek moyang para sultan Aceh adalah seorang Arab bernama Syekh Jamâl al-'Alam, yang dikirim Sultan Utsmani untuk mengislamkan penduduk Aceh.[27] Sebuah riwayat Aceh lainnya menyatakan, bahwa Islam diperkenalkan ke kawasan Aceh oleh seorang

---

ngeng dan mitos merupakan tradisi resmi masyarakat-masyarakat tertentu untuk merekam sejarah mereka. Cerita-cerita ini disampaikan oleh para spesialis pada kesempatan resmi dan mentransmisikannya di dalam kelompok sosial tertentu. Menurut dia, setiap jenis dongeng dan mitos mempunyai nilainya sendiri. Dongeng historis berguna sebagai sumber informasi tentang sejarah militer, politik, kelembagaan, dan hukum. Adapun dongeng didaktik memberikan informasi tentang nilai-nilai kultural, sementara mitos didaktik merupakan sumber yang amat berguna untuk sejarah agama.

[24] Lihat, A.H. Hill (peny.), "Hikayat Raja-Raja Pasai", *JMBRAS*, 33 (1960), 58-60. Lihat pula, Russel Jones, "Ten Conversion Myths From Indonesia", dalam N. Levtzion (peny.), *Conversion to Islam*, New York: Holmes & Meier, 1979, 136-7.

[25] C.C. Brown (penerj.), *Sejarah Melayu or Malay Annals*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1970, 43-4. Bandingkan Jones, "Ten Conversion Myths", 136-7.

[26] Siti Hawa Saleh, *Hikayat Merong Mahawangsa*, Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970, khususnya Bab 4, 5, 85-127. Bandingkan Jones, "Ten Conversion Myths", 138-42.

[27] R.H. Djajadiningrat, *Kesultanan Aceh*, terj. T. Hamid, Banda Aceh: Departemen P & K, 1982/3, 12.

Arab bernama Syekh 'Abd Allâh 'Ârif sekitar 506/1111.[28]

Tarsilah (silsilah) raja-raja Muslim dari Kesultanan Sulu di Filipina meriwayatkan cerita senada. Menurut sebuah *tarsilah*, Islam disebarkan di wilayah ini pada paruh kedua abad ke-8/14 oleh seorang Arab bernama Syarîf Awliyâ' Karîm al-Makhdûm, yang datang dari Malaka pada 782/1380. Silsilah Sulu mengklaim, ia adalah ayah dari Mawlânâ Mâlik 'Ibrâhîm, salah seorang di antara "wali sanga" yang dipercayai mengislamkan Pulau Jawa. Setelah itu, datang pula seorang Arab bernama 'Amîn Allâh al-Makhdûm, yang juga dikenal dengan gelar Sayid a-Niqâb. Ia dipercayai datang ke wilayah ini bersama sejumlah Cina Muslim. Gelombang islamisasi selanjutnya di Sulu, khususnya di pedalaman, terjadi ketika seorang Arab bernama Sayid 'Abû Bakr datang ke wilayah ini. Seluruh *tarsilah* yang ada bersepakat bahwa ia dijadikan sultan pertama Kesultanan Sulu dengan gelar Syarîf al-Hâsyim. Dua orang Arab lainnya yang juga berperan besar dalam penyebaran Islam di kawasan ini disebut bernama "Mohadum" dan 'Alawi al-Bapaki. Keduanya dikatakan sebagai saudara Sayid 'Abû Bakr.[29] Hunt, seorang pengembara Barat di Sulu pada masa itu, menulis bahwa "Seorang sufi lain datang dari Mekkah, bernama Sayed Barpaki, berhasil memasukkan hampir seluruh penduduk ke dalam islamisme."[30]

Kebanyakan sarjana bersepakat, bahwa di antara para penyebar pertama Islam di Jawa adalah Mawlânâ Mâlik 'Ibrâhîm, yang namanya sudah disebut di atas. Ia dilaporkan mengislamkan kebanyakan wilayah pesisir utara Jawa, dan bahkan beberapa kali mencoba membujuk Raja Hindu-Buddha Majapahit, Vikramavarddhana (berkuasa 788-833/1386-1429) agar masuk Islam.[31] Tetapi kelihatannya, hanya setelah

---

[28] *Ibid.*

[29] Informasi tentang proses islamisasi di Filipina ini didasarkan pada C.A. Majul, *Muslims in the Philippines*, edisi kedua, Quezon City: The University of the Philippines Press, 1979, khususnya h. 51-72.

[30] J. Hunt Esq., "Some Particulars Relating to Sulu in the Archipelago of Felicia", dalam J.H. Moors, *Notices of the Indian Archipelago and Adjacent Contries*, Singapura: 1837, 33.

[31] Winstedt, "The Advent", 175. Bandingkan al-Attas, *Preliminary*, 12-3.

kedatangan Raden Rahmat, putra seorang *dâ'î* Arab di Campa, Islam memperoleh momentum di Istana Majapahit. Ia digambarkan mempunyai peran menentukan dalam islamisasi Pulau Jawa dan karenanya, dipandang sebagai pemimpin wali sanga dengan gelar Sunan Ampel. Adalah di Ampel ia mendirikan sebuah pusat keilmuan Islam. Pada saat keruntuhan Majapahit, terdapat seorang Arab lain, Syekh Nûr al-Dîn 'Ibrâhîm binti Mawlânâ 'Izrâ'îl, yang kemudian lebih dikenal dengan julukan Sunan Gunung Jati. Ia belakangan memapankan diri di Kesultanan Cirebon. Seorang *sayid* terkenal lain di Jawa adalah Mawlânâ 'Is<u>h</u>âq yang dikirim Sultan Pasai untuk mencoba mengajak penduduk Blambangan, Jawa Timur, masuk Islam.[32]

Mempertimbangkan riwayat-riwayat yang dikemukakan historiografi klasik ini, maka kita bisa mengambil empat tema pokok. *Pertama,* Islam dibawa langsung dari Arabia; *Kedua,* Islam diperkenalkan oleh para guru dan penyair "profesional"—yakni mereka yang memang khusus bermaksud menyebarkan Islam; *Ketiga,* yang mula-mula masuk Islam adalah para penguasa; dan *Keempat,* kebanyakan para penyebar Islam "profesional" ini datang ke Nusantara pada abad ke-12 dan ke-13. Mempertimbangkan tema terakhir ini, seperti dibahas di depan, mungkin benar bahwa Islam sudah diperkenalkan ke dan ada di Nusantara pada abad-abad pertama Hijri, sebagaimana dikemukakan Arnold dan dipegangi banyak sarjana Indonesia-Malaysia, tetapi hanyalah setelah abad ke-12 pengaruh Islam kelihatan lebih nyata. Karena itu, proses islamisasi tampaknya mengalami akselarasi antara abad ke-12 dan ke-16.

Telah dikemukakan pula di depan, kebanyakan sarjana Barat memegang teori bahwa para penyebar pertama Islam di Nusantara adalah para pedagang Muslim yang menyebarkan Islam sembari melakukan perdagangan di wilayah ini, maka *nucleus* komunitas-komunitas Muslim pun tercipta, yang pada gilirannya memainkan andil besar dalam penyebaran Islam. Selanjutnya dikatakan, sebagian pedagang ini melakukan

---

[32] Winstedt, "The Advent", 175; al-Attas, *Preliminary*, 13.

perkawinan dengan keluarga bangsawan lokal sehingga memungkinkan mereka atau keturunan mereka pada akhirnya mencapai kekuasaan politik yang dapat digunakan untuk penyebaran Islam.

Dalam kerangka ini, van Leur percaya bahwa motif ekonomi dan politik sangat penting dalam masuk Islamnya penduduk Nusantara. Dalam pendapatnya, para penguasa pribumi yang ingin meningkatkan kegiatan-kegiatan perdagangan di wilayah kekuasaan mereka menerima Islam. Dengan begitu mereka mendapatkan dukungan para pedagang Muslim yang menguasai sumber-sumber ekonomi. Sebaliknya, para penguasa memberi perlindungan dan konsesi-konsesi dagang kepada para pedagang Muslim. Dengan konversi mereka kepada Islam, para penguasa pribumi Nusantara dapat berpartisipasi secara lebih ekstensif dan menguntungkan dalam perdagangan internasional yang mencakup wilayah sejak dari Laut Merah ke Laut Cina. Lebih jauh, dengan masuk Islam dan mendapat dukungan para pedagang Muslim, para penguasa itu dapat mengabsahkan dan memperkuat kekuasaan mereka, sehingga mampu menangkis jaring-jaring kekuasaan Majapahit.[33]

Teori ini jelas bertentangan dengan riwayat yang disampaikan historiografi klasik tadi. Teori meletakkan terlalu banyak tekanan pada motif-motif ekonomi dan sekaligus peran para pedagang. Di sini penting mengemukakan hujah Johns: sulit memercayai bahwa para pedagang Muslim ini juga berfungsi sebagai para penyebar Islam.[34] Jika benar mereka juga bertindak sebagai penyiar Islam, maka cukup diragukan apakah jumlah penduduk yang berhasil mereka Islamkan cukup besar dan signifikan. Lebih jauh lagi—dan ini argumen terpenting—jika memang mereka sangat aktif dalam penyiaran Islam, mengapa Islam kelihatan nyata sebelum abad ke-12. Padahal para pedagang Muslim ini sudah berada di Nusantara sejak abad-abad ke-7 dan ke-8. Dengan

[33] Lihat, J.C. van Leur, *Indonesian Trade and Society*, Den Haag: Van Hoeve, 1955, 72, 110-6.

[34] A.H. Johns, "Muslim Mystics and Historical Writings", dalam D.G.E. Hall (peny.), *Historians of South East Asia*, London: Oxford University Press, 1961, 40-1. Bandingkan Fatimi, *Islam Comes*, 90-1.

kata lain, meski para penduduk pribumi telah bertemu dan berinteraksi dengan para pedagang Muslim sejak abad ke-7, tidak terdapat bukti tentang terdapatnya penduduk Muslim lokal dalam jumlah besar atau tentang terjadinya islamisasi substansial di Nusantara.

Schrieke juga membahas tentang motif penyebaran Islam di kalangan rakyat di Nusantara. Ia tidak percaya bahwa perkawinan antara para pedagang dengan para keluarga bangsawan menghasilkan konversi kepada Islam dalam jumlah besar. Ia menolak pula bahwa kaum pribumi pada umumnya termotivasi masuk Islam karena penguasa mereka telah memeluk agama ini. Dalam pendapatnya adalah ancaman Kristen yang mendorong penduduk Nusantara untuk masuk Islam dalam jumlah besar. Jadi, menurut dia, penyebaran dan ekspansi luar biasa Islam merupakan hasil dari semacam pertarungan antara Islam dan Kristen untuk mendapatkan penganut-penganut baru di kawasan ini. Schrieke mendasarkan teorinya ini dengan melihat apa yang dipandangnya sebagai konfrontasi antara Islam dan Kristen di Timur Tengah dan Semenanjung Iberia. Menurut dia, penyebaran Islam secara besar-besaran di Nusantara terjadi ketika pertarungan tengah berlangsung antara Portugis melawan para pedagang dan penguasa-penguasa Muslim di Arabia, Persia, India, dan Nusantara. Ia menyimpulkan, penyebaran Islam dipandang sebagai kekuatan tandingan terhadap gospel Kristen yang agresif.[35] Tetapi argumen Schrieke ini sulit diterima. Karena apa yang disebutnya "pertarungan antara Islam dan Kristen" di Nusantara paling mungkin terjadi hanya setelah tahun 1500 ketika orang-orang Eropa mulai datang ke Nusantara, tidak pada abad ke-12 atau ke-13, ketika berlangsungnya islamisasi besar-besaran di Nusantara.

Teori yang lebih masuk akal dengan tingkat aplikabilitas lebih luas dibandingkan semua teori di atas disajikan oleh A.H. John. Dengan mempertimbangkan kecilnya kemungkinan bahwa para pedagang memainkan peran terpenting dalam penyebaran Islam, ia mengajukan bahwa adalah para sufi pengembara yang terutama melakukan penyiar-

[35] Schrieke, *Indonesian Sociological Studies*, II, 232-7.

an Islam di kawasan ini. Para sufi ini berhasil mengislamkan sejumlah besar penduduk Nusantara setidaknya sejak abad ke-13. Faktor utama keberhasilan konversi adalah kemampuan para sufi menyajikan Islam dalam kemasan atraktif, khususnya dengan menekankan kesesuaian dengan Islam atau kontinuitas, ketimbang perubahan dalam kepercayaan dan praktik keagamaan lokal. Dengan menggunakan tasawuf sebagai sebuah kategori dalam literatur dan sejarah Melayu-Indonesia, Johns memeriksa sejumlah sejarah lokal untuk memperkuat hujahnya.[36]

Menurut Johns, banyak sumber lokal mengaitkan pengenalan Islam ke kawasan ini dengan guru-guru pengembara dengan karakteristik sufi yang kental. Karakteristik lebih terperinci mereka ini adalah sebagai berikut:

> Mereka adalah para penyiar (Islam) pengembara yang berkelana di seluruh dunia yang mereka kenal, yang secara sukarela hidup dalam kemiskinan; mereka sering berkaitan dengan kelompok-kelompok dagang atau kerajinan tangan, sesuai dengan tarekat yang mereka anut; mereka mengajarkan teosofi sinkretik yang kompleks, yang umumnya dikenal baik orang-orang Indonesia, yang mereka tempatkan ke bawah (ajaran Islam), (atau) yang merupakan pengembangan dari dogma-dogma pokok Islam; mereka menguasai ilmu magis, dan memiliki kekuatan yang menyembuhkan; mereka siap memelihara kontinuitas dengan masa silam, dan menggunakan istilah-istilah dan unsur-unsur kebudayaan pra-Islam dalam konteks Islam.[37]

Jadi, berkat otoritas karismatik dan kekuatan magis mereka, sebagian guru sufi dapat mengawini putri-putri bangsawan dan karena itu, memberikan kepada anak-anak mereka gengsi darah bangsawan dan sekaligus aura keilahian atau karisma keagamaan. Hasilnya, kesimpulan Johns, Islam tidak dapat dan tidak menancapkan akarnya di kalangan penduduk negara-negara Nusantara atau mengislamkan para penguasa

---

[36] A.H. Johns, "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History", *JSEAH*, 2, II (1961), 10-23.

[37] *Ibid.*, 15.

mereka sampai Islam disiarkan para sufi, dan ini tidak merupakan gambaran dominan perkembangan Islam di Nusantara sampai abad ke-13.[38] Teori sufi ini disokong oleh Fatimi, misalnya, yang memberikan argumen tambahan. Ia, antara lain, menunjuk kepada sukses yang sama dari kaum sufi dalam mengislamkan jumlah besar penduduk Anak Benua India pada periode yang sama.[39]

Persoalannya kemudian, kenapa gelombang sufi pengembara ini baru aktif sejak abad ke-13? Johns berhujah, tarekat sufi tidak menjadi ciri cukup dominan dalam perkembangan Dunia Muslim sampai jatuhnya Baghdad ke tangan laskar Mongol pada 656/1258. Mengutip Gibb, ia mencatat bahwa setelah kejatuhan kekhalifahan Baghdad, kaum sufi memainkan peran kian penting dalam memelihara keutuhan Dunia Muslim dengan menghadapi tantangan kecenderungan pengepingan kawasan-kawasan kekhalifahan ke dalam wilayah-wilayah linguistik Arab, Persia, dan Turki. Adalah pada masa-masa ini tarekat sufi secara bertahap menjadi institusi yang stabil dan disiplin, dan mengembangkan afiliasi dengan kelompok-kelompok dagang dan kerajinan tangan (*thawâ'if*), yang turut membentuk masyarakat urban.[40]

Afiliasi ini memungkinkan para guru dan murid sufi memperoleh sarana pendukung untuk melakukan perjalanan dari pusat-pusat Dunia Muslim ke wilayah-wilayah periferi, membawa keimanan dan ajaran Islam melintasi berbagai batas bahasa dan, dengan demikian, mempercepat proses ekspansi Islam. Dengan latar belakang semacam inilah, maka sumber-sumber lokal yang disebut dan dikutip terdahulu memberi informasi tentang kedatangan *syekh, sayid, makhdûm*, guru, dan semacamnya dari Timur Tengah atau tempat-tempat lain ke wilayah-wilayah mereka.

Teori "sufi" ini berhasil membuat korelasi antara peristiwa-peristiwa

---

[38] *Ibid.*, 14.

[39] Lihat, Fatimi, *Islam Comes*, 94-8.

[40] Johns, "Sufism as a Category", 15. Lihat pula, H.A.R. Gibb, "An Interpretation of Islamic History II", *MW*, 45, II (1955), 130.

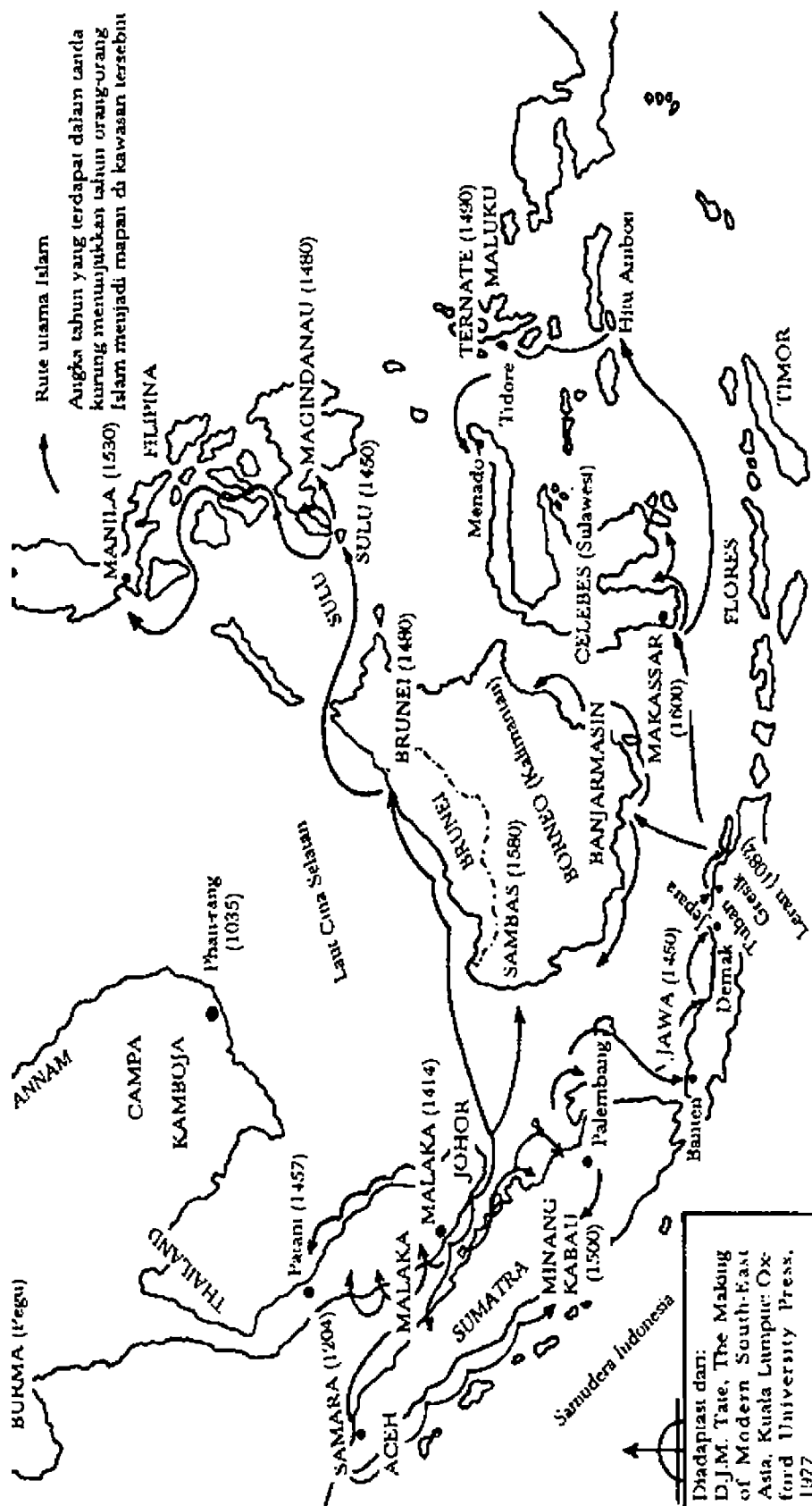
politik dan gelombang-gelombang konversi kepada Islam. Meski peristiwa-peristiwa politik—dalam hal ini Kekhalifahan Abbasiyah—merefleksikan hanya secara tidak langsung pertumbuhan massal masyarakat Muslim, orang tak dapat mengabaikan mereka, karena semua itu memengaruhi perjalanan masyarakat Muslim di bagian-bagian lain Dunia Muslim. Teori ini juga berhasil membuat korelasi penting antara konversi dengan pembentukan dan perkembangan institusi-institusi Islam yang menurut Bulliet, akhirnya membentuk dan menciptakan ciri khas masyarakat tertentu sehingga ia benar-benar dapat disebut sebagai masyarakat Muslim. Yang terpenting di antara institusi-institusi ini adalah madrasah, tarekat sufi, *futuwwah* (persatuan pemuda), dan kelompok-kelompok dagang dan kerajinan tangan. Semua institusi ini menjadi penting hanyalah sejak abad ke-11.[41]

Periode konsolidasi yang diberikan Bulliet kelihatan sedikit lebih awal dibandingkan dengan yang dikemukakan Johns. Tetapi, riwayat lengkapnya dapat dijelaskan lebih baik dengan sekali lagi melihat kepada peristiwa-peristiwa politik yang terjadi dalam abad-abad ini. Tidak ada persoalan, bahwa pada abad ke-11 kekhalifahan Abbasiyah dengan cepat merosot. Kemerosotan kekuasaan politik ini khususnya mendorong munculnya lembaga-lembaga dan struktur-struktur nonpolitik untuk mengisi kevakuman dalam struktur dan kepemimpinan politik. Karena itu, menjelang abad ke-12 berbagai perkumpulan sosial, keagamaan dan ekonomi—seperti disebutkan tadi, muncul dan berkembang lebih cepat. Lebih jauh adalah pada masa-masa ini atau menjelang akhir abad ke-12 padamnya konflik faksional endemik yang memecah belah golongan Sunni sejak abad ke-10. Konsekuensi perkembangan ini adalah kebangkitan ulama sebagai kelompok sosial khas, yang semakin sadar terhadap peran krusial mereka dalam memelihara dan memperluas ranah pengaruh Islam.[42]

---

[41] Lihat, R.W. Bulliet, "Conversion to Islam and the Emergence of a Muslim Society in Iran", dalam Levtzion (peny.), *Conversion to Islam*, 36.

[42] Lihat, Azyumardi Azra, "'The Study of the 'Ulama': A Preliminary Research", thesis M.A.,

PETA 1. PENYEBARAN ISLAM DI NUSANTARA

Situasi politik yang tak menguntungkan itu, lebih jauh lagi, mendorong banyak Muslim—termasuk ulama dan sufi—di wilayah-wilayah tertentu yang dikuasai langsung Dinasti Abbasiyah untuk berpindah khususnya ke wilayah-wilayah yang baru diislamkan. Menjelang akhir abad ke-11, bagian barat Baghdad, misalnya, kehilangan banyak penduduknya. Eksodus ini bahkan lebih mencolok di Persia. Dalam periode yang sama, Persia kehilangan banyak ulama Sunni. Inilah salah satu faktor utama yang mendorong pertumbuhan golongan Syi'ah di Persia. Sebaliknya, banyak ulama yang keluar dari Persia dapat ditemukan di banyak wilayah Dunia Muslim. Migrasi dalam jumlah besar ini turut mempercepat konversi orang-orang dalam jumlah besar kepada Islam di Anak Benua India, Eropa Timur dan Tenggara, dan Nusantara pada periode antara paruh kedua abad ke-10 dan akhir abad ke-13. Seluruh proses mempunyai andil terhadap kebangkitan yang oleh Hodgson disebut sebagai "internasionalisasi" ("universalisasi") Islam Sunni.[43]

Memandang dari perspektif lebih luas ini, orang akan lebih memahami proses konversi dan islamisasi Nusantara. Jelas, terdapat sejumlah faktor yang berkaitan satu sama lain, yang memengaruhi seluruh proses yang ada. Tetapi, terlepas dari kompleksitas proses konversi dan islamisasi Nusantara itu, wilayah ini merupakan contoh yang cukup unik dari transformasi besar keagamaan antara mayoritas penduduknya.

B. HUBUNGAN AWAL MUSLIM NUSANTARA DENGAN TIMUR TENGAH

Hubungan antara Nusantara dengan Timur Tengah melibatkan sejarah yang panjang, yang dapat dilacak sampai ke masa yang sangat tua (*antiquity*). Kontak paling awal antara kedua wilayah ini, khususnya berkaitan dengan perdagangan, bermula bahkan sejak masa Phunisia

Columbia University, 1989.

[43] Lihat M.G.S. Hodgson, *The Venture of Islam*, II Chicago: University of Chicago Press, 1974, 1-368.

dan Saba.[44] Memang, hubungan antara keduanya pada masa beberapa waktu sebelum kedatangan Islam dan masa awal Islam terutama merupakan hasil dari perdagangan Arab dan Persia dengan Dinasti Cina. Agaknya, kapal-kapal Arab dan Persia yang berdagang ke Cina melakukan pengembaraan pula di Nusantara jauh sebelum Islam menjadi nyata di bagian mana pun di Nusantara.

Kita tidak akan membahas hubungan dagang di antara kedua wilayah ini pada masa pra-Islam, tetapi akan memusatkan perhatian pada berbagai macam kontak dan hubungan—bukan hanya perdagangan—setelah kebangkitan Islam di Timur Tengah. Pengenalan dan penyebaran Islam di pesisir pantai Anak Benua India terbukti merangsang tidak hanya hubungan dagang antara Timur Tengah dengan Nusantara, tetapi juga berbagai bentuk hubungan dan pertukaran (*exchanges*) keagamaan, sosial, politik, dan kebudayaan.

1. TIMUR TENGAH, CINA, DAN NUSANTARA

Riwayat-riwayat paling awal tentang hubungan antara Timur Tengah dengan Nusantara diberikan sumber-sumber Cina dan Arab. Riwayat-riwayat ini tidak hanya fragmentaris, tetapi juga inheren problematis. Benar bahwa terdapat banyak riwayat tentang Nusantara ditulis sejarawan Arab semacam al-Ya'qûbi, 'Abû Zayd, atau al-Ma'ûdi; tetapi mereka kebanyakannya berdasarkan pada cerita-cerita para pelayar Arab yang lebih tertarik pada hal-hal aneh daripada kondisi riil bagian-bagian Nusantara yang mereka singgahi. Karena itu, dalam banyak kasus, riwayat-riwayat mereka itu sangat sulit diverifikasi. Untungnya, para pengembara lebih belakangan—yang paling terkenal di antara mereka adalah 'Ibn Bathûthah—meninggalkan deskripsi yang dipandang jauh lebih akurat dan autentik, meski sejumlah nama tempat

[44] T. Braddell, Esq., "The Ancient Trade and the Indian Archipelago" *JIAEA*, II New Series (1857), 237-77; G.R. Tibbetts, "Pre-Islamic Arabia and South-East Asia", *JMBRAS*, 29, III (1956), 182-208; Hadi Hasan, *A History of Persian Navigation*, London: Methuen, 1928; G.F. Hourani, *Arab Seafaring in the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times*, Beirut: Khayyats, 1963.

yang mereka sebut di Nusantara sulit diidentifikasi.[45]

Kontak tercatat pertama antara Timur Tengah dan Cina pada umumnya bersifat diplomatik. Sejarah Dinasti Cina yang berjudul *Chiu T'ang Shu* meriwayatkan, pada 31/651 Istana T'ang dikunjungi dua duta pertama dari negeri *Ta Shih*—istilah Cina untuk menyebut Arab. Empat tahun kemudian, Istana T'ang menerima duta kedua yang disebut sumber Cina sebagai *Tan-mi-mo-ni' ('Amîr al-Mu'minîn)*, yang menyatakan kepada tuan rumah (Cina) bahwa mereka telah mendirikan negara (Islam, di Timur Tengah) 34 tahun sebelumnya, dan bahwa mereka sudah memiliki tiga penguasa. Duta Muslim itu datang ke Cina pada masa khalifah ketiga, 'Utsmân bin 'Affân (23-35/644-56).[46]

Ekspansi Islam ke Persia dan Anak Benua India sepanjang masa Dinasti Umayah (40-132/660-749) memberikan dorongan baru kepada pelayaran Arab-Persia untuk menjelajah sampai ke Timur Jauh. Penaklukan wilayah-wilayah ini memberikan kepada Muslim Arab dan orang-orang Persia yang baru memeluk Islam sejumlah pelabuhan-pelabuhan strategis sepanjang rute perdagangan sejak dari Teluk Persia sampai Lautan India. Sejak periode inilah, para pelaut Muslim secara reguler melayari rute laut sejak Arabia Selatan hingga Timur Jauh. Inilah rute terjauh yang pernah dilayari manusia sebelum kebangkitan pelayaran Eropa pada abad ke-16.[47] Memiliki keterampilan navigasi dan kemampuan fisik dan mental untuk melakukan pelayaran berat seperti itu, pelaut-pelaut Muslim mampu melayari rute tersebut dengan intensitas luar biasa. Menjelang abad ke-7 M, peningkatan pelayaran

---

[45] Ihwal sifat riwayat berbahasa Arab tentang Nusantara, lihat misalnya, G.R. Tibbets, *A Study of the Arabic Texs Containing Material on South-East Asia*, Leiden/London: Brill/Royal Asiatic Society, 1979, 1-21; *Arab Navigation in the Indian Ocean before the Coming of the Portuguese*, London: Royal Asiatic Society, 1981, khususnya h. 1-63; P. Wheatley, *The Golden Chersonese*, Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1961, khususnya "Introduction" untuk Bagian IV, "The Arabs in Malaya", 210-5.

[46] M. Nakahara, "Muslim Merchants in Nan-Hai", dalam R. Israeli dan Johns (peny.), *Islam in Asia: Volume II Southeast and East Asia*, Boulder: Westview, 1984, 1-2.

[47] Hourani, *Arab Seafaring*, 61-2.

reguler pelaut-pelaut Muslim ke Timur Jauh tidak hanya didokumentasikan oleh istana Cina, tetapi juga oleh para peziarah Buddha Cina yang sering pula melayari rute tersebut dengan menumpang kapal milik pelayar Muslim dalam kunjungan mereka ke pusat-pusat keagamaan dan keilmuan Buddha di India.[48]

Demikianlah, selama sekitar 90 tahun masa Dinasti Umayah, tak kurang dari 17 duta Muslim muncul di Istana Cina. Ini diikuti oleh sekitar 18 duta yang dikirim oleh para penguasa Dinasti Abbasiyah dalam periode antara 133/750 hingga 182/798.[49] Kunjungan-kunjungan yang begitu sering ini pada gilirannya menyebabkan berkembangnya koloni Ta Shih di Kanfu (Kanton), yang dipercayai mulai terbentuk pada paruh kedua abad ke-7 M. Menjelang pertengahan abad ke-8, Muslim Arab dan Persia di Kanton menjadi begitu banyak, sehingga mereka mampu melakukan pemberontakan terhadap penguasa Cina.[50] Sayang kita tak mengetahui pasti alasan pemberontakan ini. Tetapi yang jelas, tak lama setelah pembukaan kembali Kanton bagi kaum Muslim pada 176/792, seorang Muslim diangkat penguasa Cina guna menegakkan keamanan dan ketertiban di antara rekan-rekan seagamanya, dan sekaligus mengadministrasi penerapan hukum Islam.[51] Sementara itu, pada 131/748, seorang Pendeta Cina bernama Kan Shin (Kien Chen) melaporkan eksistensi komunitas *Po-sse* (sangat mungkin Muslim Persia) yang

---

[48] G. Coedès, *The Indianized States of Southeast Asia*, peny. W.F. Vella, penerj. S.B. Cowing, Honolulu: East-West Center Press, 1968, 81.

[49] Nakahara, "Muslim Merchants", 3.

[50] F. Hirth dan W. W. Rockhil (penerj. dan pemberi anotasi), *Chau Ju-Kua: His Works on the Chinese and Arab Trade in the Twelfth and Thirteenth Centuries, Entitled Chu-fan-chi*, St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences, 1911; cetak ulang Taipei: Literatur House, 1965, 14-5; Hasan, *Persian Navigation*, 109-10. Untuk riwayat lebih lengkap tentang kehadiran dan aktivis Muslim Arab dan Persia di Cina dalam masa awal ini, lihat, misalnya, M. Broomhall, *Islam in China: A Neglected Problem*, London: Morgon Scott, 1905, khususnya h. 5-57; Ref. C. Sell, *Muslims in China*, London: The Christion Literature for India, 1913.

[51] *Chau Ju-Kua*, 16; pada 1880-an seorang Muslim juga diangkat sebagai kepala *qâdlî* di Kulja, Cina Barat. Dua hakim lain beragama Konfusius. Lihat Broomhall, *Islam in China*, 265-6.

cukup besar di Pulau Hainan.[52] Selain itu, terdapat pula pemukiman besar Muslim di kota Yang Chou yang cukup makmur. Ketika penguasa lokal di kota ini memberontak, pasukan pusat Cina didatangkan untuk menumpasnya, sehingga beberapa ribu pedagang Arab-Persia yang tinggal di sana turut terbunuh, sementara harta benda mereka dirampas.[53]

Mempertimbangkan tingginya intensitas hubungan antara Muslim Timur Tengah dengan Timur Jauh, dan mengingat terdapatnya pemukiman-pemukiman Muslim di Cina, wajar mengasumsikan bahwa Muslim Timur Tengah cukup mengetahui tentang Nusantara. Cukup wajar pula menyatakan, Muslim Timur Tengah ini menjadikan pelabuhan-pelabuhan tertentu di Nusantara sebagai tempat persinggahan. Dan ini disokong oleh riwayat-riwayat berikut.

Kehadiran Muslim Timur Tengah—kebanyakannya Arab dan Persia—di Nusantara pada masa-masa awal ini pertama kali disebutkan oleh agamawan dan pengembara terkenal Cina, I-Tsing, ketika ia pada 51/671, dengan menumpang kapal Arab dan Persia dari Kanton berlabuh di pelabuhan di muara Sungai Bhoga (atau Sribhoga, atau Sribuza, sekarang Musi). Sribuza, sebagaimana diketahui, telah diidentifikasi banyak sarjana modern sebagai Palembang, ibu kota Kerajaan Buddha Sriwijaya.[54]

Kerajaan Sribuza atau Sriwijaya (sering juga diidentikkan dengan Zabaj), atau yang disebut sumber-sumber Arab sebagai *al-Mamlakat al-Maharaja* ("Kerajaan Raja Diraja"), atau yang disebut *Shih-li fo-shih* atau *San-fo chi* dalam sumber-sumber Cina, mulai menanjak pada paruh kedua abad ke-7 yang kekuasaannya malang melintang hampir di seluruh Sumatera, Semenanjung Malaya, dan Jawa sampai lima abad

---

[52] J. Takakusu, *Priemer Congres Internationale d'Extreme-Orient*, Hanoi: 1903, 58, dikutip dalam Hasan, *Persian Navigation*, 98.

[53] Nakahara, "Muslim Mercants", 2.

[54] I-Tsing (634-713). *A Record of the Buddhist Religion as Parctised in India and the Malay Archipelago*, terj. J. Takakusu, Oxford: Clarendon Press, 1896, xxxiv. Riwayat lengkap I-Tsing tentang Sribhoga dengan anotasi dari Takakusu terdapat pada xl-xlvi. Lihat pula, Hourani, *Arab Seafaring*, 62; Hasan, *Persian Navigation*, 119-20.

kemudian. Dalam kebanyakan periode ini, Kerajaan Sriwijaya memainkan peran penting sebagai perantara dalam perdagangan Timur Jauh dan Timur Tengah. Sriwijaya bahkan mendominasi perdagangan Nusantara, dan ibu kotanya, Palembang, menjadi *entrepot* terpenting di kawasan ini. Mengingat pentingnya posisi Sriwijaya ini, penulis kronik Cina, Chou Ch'u-fei, dalam *Ling-wai-tai-ta* ditulis pada 1178, meriwayatkan:

> Sriwijaya terletak di Nan-Hai (Lautan Selatan). Ia merupakan pusat perdagangan penting di antara berbagai negeri asing. Sebelah timur terdapat negeri-negeri Jawa, (sedangkan) di sebelah barat terdapat Ta-Shih (Arabia), Ku-Lin (K'un-lun, pulau-pulau selatan umumnya), dan sebagainya. Tidak ada negeri mana pun yang dapat sampai ke Cina tanpa melewati wilayahnya (Sriwijaya).[55]

Tak kurang pentingnya, menurut sumber-sumber Cina, Sriwijaya juga merupakan pusat terkemuka keilmuan Buddha di Nusantara. Banyak penuntut ilmu dan penziarah Buddha bermukim di Sriwijaya selama bertahun-tahun; mempelajari dan menerjemahkan teks-teks keagamaan, menjelang keberangkatan mereka ke pusat-pusat keilmuan dan keagamaan Buddha di India. I-Tsing, yang menghabiskan beberapa tahun di Palembang dalam perjalanannya menuju ke dan kembali dari India, merekomendasikan Sriwijaya sebagai pusat keilmuan Buddha yang baik bagi para penuntut ilmu agama ini sebelum mereka terus menuju India untuk melanjutkan pelajaran mereka. Lebih jauh I-Tsing meriwayatkan:

> Di kota Bhoga (Palembang) yang berbenteng itu, pendeta Buddha berjumlah lebih dari 1.000 orang, yang pikiran mereka tertuju untuk belajar dan melakukan perbuatan-perbuatan baik. Mereka menyelidiki dan mempelajari seluruh subjek yang terdapat (di sana, Sriwijaya), sebagaimana persisnya juga terdapat di Kerajaan Tengah (Madhya-Desa, India); ketentuan-ketentuan dan acara-acara agama (di Sriwijaya) tidak berbeda sama sekali (dengan apa yang ada di India). Jika seorang pendeta

[55] Dikutip dalam Nakahara, "Muslim Merchants", 3.

> Cina ingin pergi ke Barat dalam rangka mendengar (ceramah-ceramah agama) dan membaca (teks asli Buddha), ia sebaiknya tinggal (lebih dahulu di Bhoga) satu atau dua tahun dan menjalankan ketentuan-ketentuan yang ada, dan kemudian baru terus berangkat ke India Tengah.[56]

Meski Sriwijaya terkenal sebagai pusat terkemuka keilmuan Buddha, ia merupakan kerajaan yang kosmopolitan. I-Tsing memberikan informasi bahwa ia menumpang kapal Arab dan Persia menuju Pelabuhan Sriwijaya. Yuantchao, dalam *Tcheng-yüan-sin-ting-che-kiao-mou-lou* yang ditulis pada awal abad ke-9, menyatakan bahwa pada 99/717 sekitar 35 kapal Persia sampai di Palembang.[57] Seusai kerusuhan di Kanton, banyak Muslim Arab dan Persia—yang diusir dari Kanton—menuju Palembang untuk menemukan wilayah perlindungan yang aman.[58]

Seluruh riwayat di atas mengisyaratkan bahwa segmen-segmen tertentu penduduk Sriwijaya telah berinteraksi dengan kaum Muslim yang datang dari Timur Tengah; dan dalam batas tertentu mereka juga sudah mengenal sebagian ajaran-ajaran Islam. Bahkan, sebagaimana diungkapkan di depan, al-Ramhurmuzi dalam *'Ajâ'ib al-Hind* mengisyaratkan tentang terdapatnya sejumlah Muslim pribumi di kalangan penduduk Sriwijaya sendiri.[59] Riwayat al-Ramhurmuzi ini tampaknya dibenarkan Chau Ju-Kua, yang menyatakan, "Sejumlah besar penduduk negeri ini (San-fo-chi) memiliki nama awal P'u."[60] Seperti dijelaskan Hirth dan Rockhill, istilah "P'u" berasal dari "Bu" singkatan dari "'Abû" (bapak) yang terdapat dalam begitu banyak nama pribadi orang Muslim.[61]

Kenyataan bahwa penduduk Sriwijaya mempunyai *kunya* "'Abû" dibenarkan pula oleh kronik Cina lain berjudul *Sung Shih*. Menurut

---

[56] I-Tsing, *The Buddhist Religion*, xxxiv. Lihat pula Coedes, *The Indianized States*, 81.

[57] G. Ferrand, "Voyage de Vajrabodhi (Vers 717)", dalam *Relations de Voyages et Textes Geographiques Arabes, Persons et Turks Relatifs a l'Extrime-Orient: Leroux*, 1913, 637.

[58] *Chau Ju-Kua*, 18.

[59] Van der Lith, *Kitab 'Ajayib al-Hind*, 154. Lihat pula, Quennel, *The Book of the Marvels of India*, 131-2.

[60] *Chau Ju-Kua*, 60.

[61] *Ibid.*, 64.

Sung Shih, penguasa Sriwijaya pada 293/904 mengirim utusan bernama P'u Ho-li (atau P'u Ho-su-'Abû 'Alî atau 'Abû Fadhl atau 'Abû Husayn) ke istana T'ang. Ia dilukiskan sebagai kepala orang asing di Sriwijaya; dan karena itu ia sangat mungkin adalah seorang Muslim asal Timur Tengah, bukan Muslim pribumi Sriwijaya.[62] Selanjutnya, Nakahara yang mengutip sumber-sumber Cina, menyusun daftar duta-duta Muslim yang dikirim oleh Sriwijaya ke Istana Cina. Mereka muncul di Istana Cina antara paruh kedua abad ke-10 dan penggalan pertama abad ke-12. Mereka adalah:[63]

962 Wakil Duta	Li A-mu (Li ['Alî?] Muhammad)
971 Duta	Li Ho-mu (Li ['Alî?] Muhammad)
975 Duta	P'u T'o-han ('Abû 'Adam)
980 Utusan Dagang	Li Fu-hui ('Abû Hayyah)
983 Duta	P'u-ya-t'o-lo ('Abû 'Abd Allâh)
985 Pemilik Kapal	Chin-hua-ch'a (Hakîm Khwajat)
988 Duta	P'u-ya-t'o-li ('Abû 'Abd Allâh)
1.008 Wakil Duta	P'u-p'o-lan ('Abû Bahram)
1.017 Duta	P'u-mo-hsi ('Abû Mûsâ)
1.028 Duta	P'u-ya-t'o-lo-hsieh ('Abû 'Abd Allâh)
1.155 Duta	Ssu-ma-chieh ('Ismâ'îl)
	P'u-chin ('Abû Sinah)
	P'u-hsia-'erh ('Abû 'Aghânî)
	P'u-ya-t'o-li ('Abû 'Abd Allâh)

Dari sumber-sumber Cina ini jelaslah sudah bahwa dalam periode ini terdapat banyak Muslim di Sriwijaya, apakah sebagai pedagang, pemilik kapal, atau duta. Mereka kelihatannya tidak hanya memainkan peran penting dalam perdagangan Sriwijaya, tetapi juga dalam menghubungkan kerajaan ini dengan dunia luar, Barat dan Timur. Menarik dicatat, P'u-ya-t'o-lo-hsieh ('Abû 'Abd Allâh) pada tahun 995 dan 999

[62] Nakahara, "Muslim Merchants", 4.

[63] *Ibid.*, 5.

juga muncul secara resmi sebagai duta Ta-Shih (Arabia). Ini mengisyaratkan, P'u-yat-t'o-lo-hsieh, dan boleh jadi juga sebagian duta lain, berasal dari Arab atau Persia. Jika benar demikian, secara tersirat, ini berarti Sriwijaya mempunyai hubungan amat erat dengan Muslim Arab atau Persia yang bermukim, berlabuh atau melintasi wilayah kekuasaan Sriwijaya; begitu eratnya hubungan mereka, sehingga memungkinkan bagi Sriwijaya untuk memercayai dan mengangkat mereka sebagai duta-dutanya.

Bukti-bukti historis bagi hubungan-hubungan politik dan diplomatik internasional Sriwijaya tidak hanya diberikan sumber-sumber Arab, yang walaupun fragmentaris tetapi memberikan sejumlah informasi tentang hal ini. Sumber-sumber Arab ini, yang telah dibahas secara panjang lebar oleh Fatimi, antara lain adalah dua pucuk surat yang mengandung bukti kuat dikirim oleh Maharaja Sriwijaya kepada dua khalifah di Timur Tengah.[64]

Surat pertama, atau tepatnya bagian pendahuluan surat, dikutip oleh al-Jâhizh ('Amr al-Bahr, 163-255/783-869) yang terkenal itu dalam karyanya *Kitâb al-Hayâwan,*[65] atas dasar otoritas tiga *'isnâd* yang terpercaya. Al-Jâhizh mendengar berita tentang surat Maharaja yang ditujukan kepada Khalifah Mu'awiyah (41/661) dari al-Haytsâm bin 'Âdî (114-207/732-822), yang mendengar tentangnya dari 'Abû Ya'qûb al-Tsaqafi, yang pada gilirannya mendengar tentang surat itu dari 'Abd al-Malik bin 'Umayr (33-136/653-753) yang melihat surat itu pada *diwân* (sekretaris) Mu'awiyah setelah wafatnya. Sayang, al-Jâhizh mengutip hanya bagian pembukaan surat itu, sehingga kita tak tahu isi sebenarnya surat tersebut. Tetapi pendahuluan surat itu mempunyai gaya tipikal surat-surat resmi penguasa Nusantara.[66] Setelah mengemukakan *'isnâd* yang

[64] S.Q. Fatimi, "Two Letters from Maharaja to the Khalifah", *Islamic Studies* (Karachi), 2, I (1963), 121-40.

[65] Al-Jâhizh, *Kitâb al-Hayawân*, peny. 'Abd al-Salâm M. Hârûn, Kairo: 1344-58/1925-39,VII, 113.

[66] Surat dengan gaya berbunga-bunga yang sama juga ditemukan dalam sepucuk surat yang dikirimkan Sultan Iskandar Muda kepada Raja James I dari Inggris pada 1022/1613:

disebutkan tadi, al-Jâhizh meriwayatkan pembukaan surat tersebut:

> (Dari Raja al-Hind—atau tepatnya Kepulauan India) yang kandang binatangnya berisikan seribu gajah, (dan) yang istananya terbuat dari emas dan perak, yang dilayani seribu putri raja-raja, dan yang memiliki dua sungai besar (Batanghari dan Musi), yang mengairi pohon gaharu (*aloes*), kepada Mu'awiyah ....[67]

Surat kedua, yang mempunyai nada yang sama, jauh lebih lengkap. Baik pembukaan dan isi surat itu diselamatkan oleh 'Ibn 'Abd al-Rabbih (246-329/860-940) dalam karyanya *Al-'Iqd al-Farîd*. Surat yang dialamatkan kepada Khalifah 'Umar bin 'Abd al-Azîz (99-102/717-20) itu menunjukkan betapa hebatnya Maharaja dan kerajaannya:

> Nu'aym bin Hammad menulis: "Raja al-Hind (kepulauan) mengirim sepucuk surat kepada 'Umar bin 'Abd al-'Azîz, yang berbunyi sebagai berikut: "Dari Raja Diraja (*Mâlik al-Mâlik*= maharaja); yang adalah keturunan seribu raja; yang istrinya juga adalah anak cucu seribu raja; yang

---

"Paduka Siree Sultan, Raja Diraja, terkenal karena peperangan yang dilakukannya, dan raja satu-satunya di Sumatera; dan seorang Raja yang lebih termasyhur dari pendahulu-pendahulunya yang ditakuti di kerajaannya dan dihormati di seluruh bangsa-bangsa yang berbatasan: dalam dirinya terdapat citra sebenarnya dari seorang Raja, yang dalam dirinya berkuasa cara pemerintahan yang sebenarnya: yang istananya terbentuk dari besi yang paling murni dan dihiasi dengan warna-warni yang paling indah: yang takhtanya tinggi dan paling lengkap, seperti sungai bening, murni, dan jernih—seperti beningnya gelas; dari dirinya mengalir uap murni kemakmuran dan keadilan: yang kehadirannya seperti emas paling murni...." Untuk teks selengkapnya, lihat, Sir William Foster (peny.), *The Voyage of Thomas Best to the East Indies 1612-12*, London: Hakluyt, 1934, 211-2. Untuk surat-surat lain kepada penguasa Inggris dan teks Melayu aslinya dalam aksara Arab, lihat, W.G. Shellabear, "An Account of Some Oldest Malay MSS. Now Extant", *JRAS*, 31 (1898), 107-30. Lagi-lagi, gaya yang sama terdapat dalam surat Iskandar Muda tertanggal 27 Juni 1621 yang dialamatkan kepada Raja Perancis: "Surat dari Siri Agung Sultan, Penakluk, dengan pertolongan Tuhan, beberapa kerajaan; Raja Aceh dan, dengan rahmat Tuhan, seluruh negeri yang terletak ke arah Timur dan Barat ...untuk disampaikan kepada Raja Perancis yang besar dan agung ...." Teks lengkap surat ini diberikan dalam (Beaulieu), "The Expedition of Commodore Beaulieu to the East Indies (1619-1622), drawn by Himself", terj. M. Thévenot, dalam *Navigantum atque Itinerantium Bibliotheca. Or a Complete Collection of Voyages and Travels*, edisi revisi dari edisi pertama diterbitkan J. Harris (1705), 2 jilid, London: 1744, I, 736.

[67] Fatimi, "Two Letters", 121. Tentang penggunaan istilah Maharaja secara khusus bagi Raja Sriwijaya dalam sumber-sumber Arab, lihat, O.W. Wolters, *The Fall of Sriwijaya in Malay History*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1967, 1-8.

dalam kandang binatangnya terdapat seribu gajah; yang di wilayahnya terdapat dua sungai yang mengairi pohon gaharu, bumbu-bumbu wewangian, pala dan kapur barus yang semerbak wewangiannya sampai menjangkau jarak 12 mil; kepada Raja Arab ('Umar bin 'Abd al-'Azîz), yang tidak menyekutukan tuhan-tuhan lain dengan Tuhan. Saya telah mengirimkan kepada Anda hadiah, yang sebenarnya merupakan hadiah yang tak begitu banyak, tetapi sekadar tanda persahabatan; dan saya ingin Anda mengirimkan kepada saya seseorang yang dapat mengajarkan Islam kepada saya, dan menjelaskan kepada saya tentang hukum-hukumnya (atau di dalam versi lain, yang akan mengajarkan Islam dan menjelaskannya kepada saya).[68]

'Ibn Tighribirdi (813-74/1410-70), yang juga mengutip surat ini dalam karyanya, *al-Nujum al-Zhâhirah fî Muluk Mishr wa al-Qâhirah*, melalui otoritas 'Ibn 'Asâkir (499-571/1105-76), memberikan tambahan kalimat yang menarik menjelang akhir surat itu: "Saya mengirimkan hadiah kepada Anda berupa bahan wewangian, sawo, kemenyan, dan kapur barus. Terimalah hadiah itu, karena saya adalah saudara Anda dalam Islam".[69] 'Ibn Tighribirdi yang dikenal sebagai yang hati-hati mencatat penerimaan surat itu dalam *annal*-nya pada 99/717, yakni tak lama setelah naiknya 'Umar bin 'Abd al-'Azîz sebagai khalifah. Mempertimbangkan hal ini, Fatimi berpendapat, bahwa surat itu diterima Khalifah 'Umar bin al-'Azîz pada bagian akhir tahun 100/718.[70]

Adapun di Sriwijaya sendiri, Maharaja yang berkuasa pada waktu itu adalah Sri Indravarman, yang disebut sumber-sumber Cina sebagai *Shih-li-t'o-pa-mo*. Nama Cinanya ini mengisyaratkan bahwa ia belum lagi menjadi pemeluk Islam. Penguasa Sriwijaya ini dilaporkan telah mengirimkan beberapa kali sejumlah duta ke Istana Cina, yakni masing-masing pada 83/702, 98/716, dan 106/724. Menarik dicatat, di antara hadiah yang dipersembahkan duta Sriwijaya kepada penguasa

---

[68] Fatimi, "Two Letters", 126-7.

[69] *Ibid.*, 127.

[70] *Ibid.*, 128.

Cina pada 106/724 adalah *Ts'eng-chi*, yang diduga berasal dari istilah Arab *Zanji*, yang berarti budak perempuan Negro.[71] Jadi, terlepas dari masalah apakah Sri Indravarman telah masuk Islam atau tidak, kelihatannya ia sudah menerima sejumlah Zanji, mungkin sebagai hadiah, dari penguasa atau pedagang-pedagang sebagai hadiah bagi penguasa Cina. Penerimaan hadiah Zanji itu dari Timur Tengah mengindikasikan terjalinnya hubungan erat antara Sriwijaya dengan pihak-pihak tertentu di Timur Tengah.

Kelihatannya, keterlibatan Muslim Arab dan Persia dalam masalah diplomatik di Nusantara tidak terbatas di wilayah kekuasaan Sriwijaya saja. Chau Ju-Kua melaporkan, pada 367/977 suatu kerajaan di Borneo Barat mengirimkan pula seorang duta bernama P'u A-li ke istana Cina yang kala itu dikuasai Dinasti Sung.[72] Menurut Hirth dan Rockhill, P'u-A-li sangat mungkin adalah seorang pedagang yang sebenarnya bernama 'Abû 'Alî. Ini diperkuat Sejarah Dinasti Sung (960-1279 Buku 489) yang melaporkan, pada tahun yang sama (367/977), kerajaan di Borneo Barat itu mengirimkan tiga duta ke Istana Sung; salah seorang di antaranya bernama P'u lu-hsieh ('Abû 'Abd Allâh). Duta ini sebenarnya adalah seorang pedagang Arab yang kapalnya berlabuh di muara sungai Kerajaan Borneo Barat, dan yang kemudian diminta penguasa setempat memimpin delegasi duta-dutanya ke Istana Cina.[73] Raja Borneo itu, disebut bernama Hiang-ta, kelihatannya belum lagi menjadi Muslim.

Meski terdapat cukup banyak pedagang Muslim Arab atau Persia di Nusantara—yang dalam sejumlah kasus di atas diangkat penguasa-penguasa Nusantara sebagai duta ke Cina—harus diakui bahwa pengetahuan Muslim Timur Tengah tentang Nusantara tidaklah luas. Walau mereka jelas tidak buta tentang Nusantara, tetapi mereka tampaknya lebih tertarik pada data geografis dan navigasi ketimbang pada informasi tentang kondisi sosial, keagamaan, dan antropologis penduduk Nu-

---

[71] *Ibid.*, 135.

[72] *Chau ju-Kua*, 157.

[73] W.P. Groeneveld, "Notes", 108-10.

santara. Karena itu, kebanyakan merupakan karya-karya geografis dan nautik. Riwayat-riwayat para pengembara yang memberikan informasi lainnya jarang ditemukan. Jika ada riwayat lain sampai ke tangan kita, maka sulit sekali untuk dikatakan orisinal; kebanyakannya dikumpulkan dari informasi-informasi terpencar-pencar yang berasal dari berbagai kurun waktu yang berbeda. Dalam banyak kasus, komplikasi-komplikasi ini kemudian dikopi oleh banyak penulis, yang sering memberikan tambahan-tambahan atau membuang informasi tertentu dari riwayat-riwayat lebih awal, yang sebenarnya menjadi tulisan mereka sendiri.

2. "BENUA RUHUM" DAN NUSANTARA

Kebangkitan beberapa kerajaan Muslim di Nusantara sejak abad ke-13, tak ragu lagi, menciptakan momentum baru bagi hubungan-hubungan politik, agama antara Timur Tengah dengan Nusantara. Kita telah mengutip di depan beberapa riwayat historis Melayu-Indonesia yang menyatakan tentang semakin meningkatnya kehadiran para penyiar agama Islam, khususnya asal Arab yang menyebarkan Islam kepada penduduk pribumi Nusantara. Perkembangan lebih belakangan ini menunjukkan kontras dengan fenomena sebelumnya: jika dalam masa sebelumnya Muslim Arab dan Persia memusatkan kegiatan-kegiatan mereka pada perdagangan, sebaliknya sejak menjelang akhir abad ke-12 mereka mulai memberikan perhatian khusus pada usaha-usaha penyebaran Islam di Nusantara.

Pergeseran-pergeseran dalam kegiatan-kegiatan ini tidak hanya disebabkan perubahan-perubahan politik agama di Timur Tengah sendiri, seperti dicatat di akhir bagian di atas, tetapi juga oleh kemerosotan perdagangan di Nusantara sebagai akibat kemunduran kekuasaan Sriwijaya, khususnya sejak menjelang akhir abad ke-12.[74] Selain itu, kemunduran Sriwijaya di samping disebabkan faktor-faktor internal, juga berkaitan dengan kebangkitan kerajaan-kerajaan baru di Jawa, se-

---

[74] Coedès, *The Indianized States*, 178-80.

perti Kerajaan Kediri. Terlepas dari faktor-faktor penyebabnya, dampak kemunduran Sriwijaya terhadap perdagangan di Nusantara sangat besar. Dalam upaya meningkatkan kembali pendapatan negara yang terus merosot, para penguasa Sriwijaya menempuh kebijakan ekonomi dan perdagangan yang monopolistik, mengenakan bea yang besar terhadap kapal-kapal asing, dan memaksa para pedagang asing membayar denda yang berat jika mereka berusaha berdagang di pelabuhan-pelabuhan lain di Nusantara. Sebagai konsekuensinya, para pedagang asing, khususnya pedagang-pedagang Muslim Arab dan Persia, kini menghadapi kesulitan dan gangguan berat dalam perdagangan mereka.[75]

Dengan mempertimbangkan semua perkembangan ini, tak heran kalau kemudian para pedagang Arab dan Persia ini mengalihkan kegiatan-kegiatan dagang mereka ke tempat-tempat lain di Nusantara. Selain itu, mereka mulai mengambil bagian lebih aktif dalam penyebaran Islam. Hasilnya, bentuk-bentuk hubungan baru yang lebih akrab antara Timur Tengah dan Nusantara juga mulai muncul; hubungan yang diperkuat dengan tali agama yang kini dengan cepat berkembang. Hubungan dagang tentu saja tidak ditinggalkan; sebaliknya hubungan dalam bidang ini diperkuat dengan pembentukan hubungan-hubungan religio-kultural, yang selanjutnya diikuti oleh hubungan dalam bidang-bidang lain, khususnya dalam bidang politik.

Sentimen religio-kultural yang menghubungkan kedua kawasan ini kemudian berkembang melewati batas-batas ajaran formal Islam. Bagi banyak Muslim Nusantara, sentimen itu mengalir jauh ke dalam ambang kesadaran mereka. Banyak tradisi lisan dan literatur awal Nusantara memberikan kesaksian tentang hal ini. Para penguasa Muslim

---

[75] M.A.P. Meilink-Roelofsz, *Asian Trade and European Influence in the Indonesian Archipelago*, Den Haag: Nijhoff, 1962, 16-8; Rita Rose di Meglio, "Arab Trade with Indonesia and the Malay Peninsula from the 8th Century", dalam D.S. Richards (peny.), *Islam and the Trade of Asia*, Philadelphia: Bruno Cassier & University of Pennsylvania Press, 1970, 114-5. Untuk sejarah lengkap Sriwijaya, lihat, Nilakanta Sastri, *History of Sri Vijaya*, Madras: 1949; O.W. Wolters, *Early Indonesian Commerce: A History of Srivijaya*, Ithaca, N.Y: Cornell University Press, 1967; *The Falla of Srivijaya*; "Studiying Srivijaya", *JMBRAS*, 52, II (1079), 1-32.

di Sumatera dan Semenanjung Malaya—tempat Islam pertama kali menancapkan akar terkuatnya, sering mengasosiasikan diri mereka dengan kekuasaan-kekuasaan politik besar di Timur Tengah. Di Minangkabau, misalnya, menurut tambo (riwayat *pseudo* historis lokal), Alam Minangkabau tercipta dari "Nûr Muhammad" bersamaan dengan dua alam lainnya, masing-masing "Benua Ruhum" (secara harfiah, Benua Roma, yakni Turki Utsmani)—pemegang hegemoni kekuasaan wilayah Barat; dan "Benua Cina", pemegang hegemoni kekuasaan wilayah Timur.[76]

Konsepsi tentang penciptaan Alam Minangkabau jelas dipengaruhi teori emanasi dalam filsafat Islam dan tasawuf. Ini memperkuat argumen kita terdahulu, bahwa Islam yang pertama kali berkembang di Nusantara adalah Islam yang dibawa kaum sufi, tegasnya Islam yang sangat dipengaruhi konsepsi-konsepsi tasawuf. Tetapi, apa yang lebih penting di sini adalah penguasa Alam Minangkabau yang, menurut Marsden, menyebut diri sendiri "Aour Allum Maharaja Diraja", dipercayai merupakan adik laki-laki Sultan "Ruhum" (atau Rum), yang disebut sebagai "Maharaja Alief". Jadi, orang Minangkabau percaya bahwa penguasa pertama mereka adalah keturunan Khalifah Rum (Utsmani) yang ditugaskan untuk menjadi Syarif di wilayah tersebut.[77] Lebih jelas lagi, klaim para penguasa Minangkabau itu digambarkan Mersden sebagai berikut:

> Sultan Menangcabau (*sic*!), yang kediamannya di Paggarooyoong (*sic*) (mohon ampun karena harus menyebut namanya), yang adalah raja diraja, putra Raja Izounderzulcarnainny ('Iskandar Dzû al-Qarnayn atau Alexander the Great), dan yang dimiliki oleh Mauncooto, yang dibawa dari surga oleh Nabi 'Adam; tuan ketiga dari kayu maccumat, yang salah satu kekuatannya adalah membuat benda beterbangan;

[76] Lihat Datuk Sangguna Dirajo, *Mustiko Adat Minangkabau*, Djakarta: Kementrian PP & K, 1955; Taufik Abdullah, "Modernazition in the Minangkabau Word: West Sumatra in the Early Decades of the Twentieth Century", dalam C. Holt (peny.), *Culture and Politics in Indonesia*, Ithacha, N.Y.: Cornell University Press, 1972, khususnya h. 183-90.

[77] W. Marsden, *The History of Sumatra*, London: Thomas Paine & Sons, 1783, 272, 283.

> yang mata anak panahnya dihiasi dengan janggut jangee; dari istana kota Rome (Istanbul), yang hiburan dan kemeriahan ditunjukkan pada bulan Dulhajee ....[78]

Para penguasa "Benua Ruhum" (Dinasti Utsmani) dan 'Iskandar Dzû al-Qarnayn bersama tokoh-tokoh legendaris terkenal semacam Nabi Sulaymân, Ratu Bilqis, dan Nabi Khaidir adalah model-model bagi banyak penguasa di Nusantara. Banyak mereka mengaitkan asal usul mereka dengan sosok-sosok legendaris ini. Dalam napas yang sama, *Sejarah Melayu* menghabiskan banyak bagian pendahuluannya untuk menggambarkan silsilah 'Iskandar Dzû al-Qarnayn dan keturunannya dalam rangka menetapkan hubungan tali darahnya dengan penguasa-penguasa Melayu.[79] Nama 'Iskandar juga menonjol dalam historiografi tradisional lain semacam *Misa Melayu*, dan *Hikayat Siak* (*Hikayat Raja Akil*) yang dalam segi-segi tertentu diilhami oleh *Sejarah Melayu*.[80] Historiografi Melayu lainnya, *Hikayat Merong Mahawangsa* meriwayatkan sebuah cerita tentang persahabatan Raja Rum dengan Merong Mahawangsa; yang terakhir ini menunjukkan jalan kepada yang pertama dalam usahanya mengawini putri Raja Cina.[81] Merong Mahawangsa kemudian mendirikan Kerajaan Langkasuka, dan selanjutnya setelah menyerahkan takhta kepada putranya bernama Merong Mahapodisat, pergi ke Rum. Merong Mahapodisat kemudian dipercayai sebagai nenek moyang penguasa-penguasa dari dinasti-dinasti yang terdapat di Siam, Kedah, Patani, dan Perak.

Lagi-lagi terdapat sebuah cerita tentang putra Raja Rum yang dipercayai menjadi nenek moyang rakyat Gayo di barat daya Sumatera. Pangeran Rum bernama Genali atau Kawe Tepat memiliki kelahiran ganda; pertama kali di Rum, dan kedua kalinya ketika ia sampai di Linge,

---

[78] *Ibid.*, 272.

[79] Brown (terj.), *Sejarah Melayu*, 1-2.

[80] M. Yussof Hashim, *Persejarahan Melayu Nusantara*, Kuala Lumpur: Teks Plublishing Sdn. Bhd., 1988, 29.

[81] Saleh, *Hikayat Merong Mahawangsa*, 29.

Gayo. Kisah aneh tentang Pangeran Rum itu kemudian diceritakan dalam stanza berikut:

Pada waktu rumput masih seperti jarum
Pada waktu hujan gerimis
Pada waktu hujan terpencar-pencar
Bukit Lingë muncul pertama kali
Rumput tertusuk pertama kali tumbuh
Kemudian muncul tumbuhan urip-urip
Kemudian buih lautan menjadi beku
Sehingga kemudian menjadi sebuah pulau (Sumatera)
Putra penguasa Rum turun dari Ujung Aceh
Terbungkus dalam selaput buah-buahan
tanpa panjang
tanpa luas
tidak dalam bentuk manusia.[82]

Pangeran yang baru lahir tersebut besar dengan memakan ikan yang terdapat di sekelilingnya, sementara air terus menyurut. Rakyat Gayo percaya, pangeran itu adalah putra tertua Raja Rum; sedangkan putra bungsunya berada di Aceh. Begitu terpesona rakyat Gayo dengan Rum; sehingga mereka mendaftarkannya sebagai mata rantai keempat dalam silsilah transmisi wahyu otoritatif dari Tuhan kepada penguasa mereka:

Mata rantai silsilah
Firman dari Tuhan
Hadis dari Nabi
Kata sepakat jumhur dari Rum
Sabda dari Aceh
Ingatlah keempat (silsilah) ini.[83]

Sangat sulit melacak asal usul semua kisah di atas dan, apalagi untuk membenarkannya secara historis. Yang jelas, kelihatannya cukup meng-

[82] J.R. Bowen, *Sumatran Politics and Poetics: Gayo History, 1900-1089*, New Haven & London: Yale University Press, 1991, 221-2.

[83] *Ibid.*, 52.

herankan bahwa banyak Muslim Nusantara memberikan kedudukan yang begitu sentral kepada Raja Rum dalam pandangan dunia mereka. Kenapa kedudukan semacam itu bukan diberikan kepada orang-orang Arab atau Persia yang lebih banyak mereka temui di Nusantara? Tidak terdapat bukti, Muslim Turki juga hadir dan aktif dalam usaha penyebaran Islam pada masa-masa awal. Tetapi sangat mungkin, dalam masa ini Muslim Nusantara mengenal kebesaran Rum, yang bangkit ibarat meteor ke panggung politik di Timur Tengah sejak 679/1280, melalui literatur Arab dan Persia atau melalui tradisi yang mereka terima dari orang-orang Arab dan Persia yang ada di Nusantara.

Adalah benar, jauh sebelum kebangkitan Dinasti Utsmani, literatur Persia dan Turki menggunakan istilah "Rum" untuk mengacu kepada Byzantium, dan kadang-kadang juga kepada Kerajaan Romawi.[84] Tetapi, ketika Dinasti Utsmani bangkit sebagai negara paling kuat di Timur Tengah dan wilayah Laut Tengah pada paruh kedua abad ke-15—yakni dengan penaklukan Kontatinopel pada 857/1453—istilah "Rum", seperti dikemukakan Gibb dan Bowen, kemudian mulai beredar untuk menyebut Kerajaan Turki Utsmani. Mulai masa ini, supremasi politik dan kultural Rum (Turki Utsmani) disebarkan ke berbagai wilayah Dunia Muslim, termasuk Nusantara. Jangkauan supremasi kultural itu ke Nusantara, misalnya, tercermin dalam penyebaran sejumlah perbendaharaan kata bahasa Turki dalam bahasa-bahasa lokal tertentu di Nusantara.[85] Karena itu, lebih masuk akal mengasumsikan, adalah setelah paruh kedua abad ke-15 kaum Muslim Nusantara mulai mengidentifikasi "Raja Rum" dengan Sultan Utsmani, tidak ada pada abad ke-16—seperti diusulkan Reid—ketika hubungan-hubungan politik dan diplomatik mulai terbina antara Dinasti Utsmani dengan negara-negara Muslim tertentu di Nusantara.[86]

---

[84] *EI²*, III, 1174-5.

[85] Lihat, H.A.R. Gibb dan H. Bowen, *Islamic Society and West*, 2 jilid, Oxford University Press, 1957, I:1, 216, 234. Bandingkan, M.A.J. Beg, *Persian and Turkish Loan Words in Malay*, Kuala Lumpur: University of Malaya, 1982, 15, 50-1.

[86] Lihat, A. Reid, "Sixteenth Century Turkish Influence in Western Indonesia", dalam Sar-

Dinasti Utsmani mulai membuat kekuasaannya terasa secara politik dan militer di kawasan Lautan India pada awal abad ke-16. Dengan kemunduran relatif perdagangan Arab sepanjang abad yang sama, para pedagang Turki bersama para pedagang Persia, muncul memainkan peranan penting dalam perdagangan di Lautan India. Walau demikian, sulit mengetahui seberapa banyak perdagangan dan perkapalan, khususnya di Nusantara, dikuasai para pedagang Turki. Yang jelas, kehadiran Angkatan Laut Utsmani di Lautan India setelah 904/1498, tidak hanya mengakibatkan semakin besarnya saham Turki dalam perdagangan di Lautan India, tetapi juga menyebabkan terciptanya pelayaran yang lebih aman bagi jamaah haji. Ini pada gilirannya memberikan kontribusi penting bagi pertumbuhan kegiatan ekonomi sebagai dampak sampingnya perjalanan ibadah haji. Meski pada saat yang sama, Portugis mulai pula meningkatkan kehadirannya di kawasan Lautan India, Angkatan Laut Utsmani mampu menegakkan supremasinya di kawasan Teluk Persia, Laut Merah, dan di Lautan India umumnya sepanjang abad ke-16.[87]

Perkembangan ini memberikan kesempatan baik bagi Muslim Nusantara khususnya yang berasal dari Samudera-Pasai, Malaka dan Aceh, untuk mengadakan perjalanan ke Timur Tengah dan sekaligus menjalin hubungan lebih dekat dengan saudara-saudara seiman mereka di sana. Hasilnya pada 909/1503, Lewis Barthema (Ludivico Varthema), dikenal pula sebagai *"gentlemen of Rome"*, yang mengadakan perjalanan haji ke Mekkah dengan menyamar sebagai Muslim, menyaksikan kehadiran banyak jamaah haji, antara lain, dari "India Besar" (*Greater India* atau Anak Benua India), dan "India Timur Kecil" (*Lesser East Indies* atau Nusantara). Dengan kesaksiannya ini, Barthema, yang kemudian

tono Kartodirdjo (peny.), *Profiles of Malay Culture*, Jakarta: Ministry of Education and Culture, 1976, 107.

[87] Lihat, A. D. Gupta, "Intruduction II: The Story", dalam A.D. Gupta & M.N. Pearson (peny.), *India and the Indian Ocean 1500-1800*, Calcutta: Oxford University Press, 1987, 25-45. Untuk gambaran lebih terperinci tentang kehadiran Angkatan Laut Turki di Lautan India, lihat, M.L. Dames, "The Portuguese and Turks in the Indian Ocean in the Sixteenth Historical Century", *JRAS*, 1921,1-28; A.C. Hess, "The Ottoman Seaborne Empire 1453-1525", *American Historical Review*, 75 (1970), 1892-1919.

juga mengadakan perjalanan ke bagian-bagian tertentu di Nusantara, memberi kita informasi pertama yang langka tentang kehadiran jamaah haji Nusantara pada masa paling awal di Mekkah.[88] Dan, menjelang paruh kedua abad ke-16 Nusantara juga menjalin hubungan kembali dengan wilayah Afrika Timur, yang pada waktu itu sebagiannya telah dislamisasikan. Adalah pada kurun waktu ini terjadi apa yang disebut banyak ahli tentang sejarah Madagaskar sebagai gelombang kedua "kolonisasi Melayu-Indonesia" atas Madagaskar.[89] Dinasti Utsmani, bersama dengan Dinasti Safawi di Persia dan Dinasti Mughal di India, berperan besar dalam menciptakan dorongan lebih lanjut bagi pendalaman penetrasi Islam di pesisir pantai Lautan India dan wilayah pedalamannya. Keberhasilan Sultan Selim I (918-28/1512-20) mengalahkan penguasa Safawi, Syah 'Ismâ'îl, dalam Perang Chaldiran (920/1514) dan Dinasti Mamluk di Suriah dan Mesir (masing-masing pada 922/1516 dan 923/1517) dengan mantap mengukuhkan Dinasti Utsmani sebagai negara Muslim terkuat di Timur Tengah. Tak kurang pentingnya, semua kemenangan ini memperkuat citra Utsmani sebagai

---

[88] Lihat, "The Travels of Lewis Barthema or Vertoman into Egypt, Suriah, Arabia, dan India, heretofore published by R. Eden, and here corrected according to Ramusios Copie, and Corrected", dalam Samuel Purchas (peny.), *Hakluytus Posthumus or Purchas and His Pilgrims*, Glasgow: James Maclehose, 1905, II, 70. Untuk riwayat lengkap Barthema, lihat, J.W. Jones, *The Travels of Ludovico di Varthema in Egypt, Suriah, Arabia Desert and Arabia Felix, in Persia, India and Ethiopia*, London: Hakluyt, 1863. Dalam edisi ini "Lesser East Indies" disebut "India Minor", lihat h. 38, 60.

[89] Alfred Grandidier, salah seorang sejarawan terkemuka tentang Madagaskar, menyatakan bahwa imigran Nusantara sampai di Madagaskar pada pertengahan abad ke-16. Mereka ini kemudian meninggalkan wilayah pantai timur Madagaskar sekitar 1555 dan menetap di pedalaman Vazimba, dan mendirikan dinasti baru Andriana pada 1590. Lihat, A. Grandider & G. Grandider, *Histoire Physique, Naturelle et Politique de Madagaskar*, Paris: Imprimerie Nationale, IV, 1908, 72-96. Fase pertama "Kolonialisasi" diperkirakan terjadi pada 300 SM dan 300 M. Lihat, H. Deschamp, *Histoire de Madagaskar*, edisi ketiga, Paris: Berger-Levrault, 1965. Untuk pembahasan lebih lanjut tentang hal ini, misalnya, G. Ferrend, " Les voyages des Javanais à Madagaskar", *Journal Asiatique*, Xe Série, 15 (1910); R.K. Kent, "The Possibiliteis of Indonesian Colonies in Africa with Special Reference to Madagascar", dalam *Mouvement de Population dans l'Ocean Indien*, Paris: Bibliothèque de'L'Ecole des Hautes Etuedes, 1979, 93-105. Bibliografi selengkapnya, lihat Azyumardi Azra, "The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Network of Middle Eastern and Malay-Indonesian 'Ulama' in the Seventeenh and Eighteenth Centuries", disertasi Ph.D., Columbia University, New York, 1992, 132.

pembela paling bersemangat ortodoksi Sunni. Untuk membuat kekuasaannya lebih menarik bagi Dunia Muslim umumnya, Sultan Selim I segera menggunakan gelar Khalifah dan "Pelayan Tanah Suci" (*Khâdim al-Haramayn*). Dengan begitu, ia memperkuat rasa solidaritas kaum Muslim secara keseluruhan.

Sejauh menyangkut posisinya sebagai *Khâdim al-Haramayn,* para Sultan Utsmani mengambil langkah-langkah khusus untuk menjamin keamanan bagi perjalanan haji. Seluruh rute haji di wilayah kekuasaan Utsmani ditempatkan di bawah kontrolnya. Kafilah haji, diorganisasi di bawah pengawasan sultan-sultan Utsmani, kini dapat langsung menuju Mekkah tanpa hambatan berarti atau rasa takut akan menghadapi rintangan. Pada 945/1538, Sultan Sulaymân I (berkuasa 928-74/1520-66) melepas armada yang tangguh di bawah komando Gubernur Mesir, Khâdim Sulaymân Pâsyâ; tujuannya adalah membebaskan semua pelabuhan yang dikuasai Portugis dan, dengan demikian, mengamankan pelayaran haji ke Jeddah.[90]

Perkembangan ini jelas mendorong kerajaan-kerajaan Muslim di Nusantara mengambil peran lebih aktif dalam perdagangan maritim. Ini kemudian tidak hanya menciptakan hubungan dagang lebih erat, tetapi juga hubungan politik dan keagamaan, dengan Dinasti Utsmani. Menjelang awal abad ke-16, perahu-perahu dari Malaka, misalnya, berpartisipasi aktif dalam perdagangan dengan Pantai Coromandel dan Srilanka; sayangnya tak terdapat bukti bahwa mereka ini berlayar lebih jauh ke arah Barat.[91] Bahkan, jauh sebelum partisipasi dalam perdagangan ini, pada masa kekuasaan Sultan Muzhaffar Syah (848-62/144-56),

---

[90] Untuk pembahasan lebih lanjut tentang usaha-usaha Utsmani dalam peningkatan perjalanan haji, lihat, Naim R. Farooqi, "Moghuls, Ottomans and Pilgrims: Protecting the Routes to Mecca in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", *The International History Review*, 10, II (1988), 212-20; Emel Esin, *Mecca the Blessed, Madinah the Radiant*, London: Elek Books: 1963, khususnya h. 171-80; Suraiya Faroqhi, *Hersher über Mekka: Die Geschichte der Pilgerfahrt*, München: Arthemis Verlag, 1990, 196-200.

[91] Lihat, Tome Piras, *The Suma Orientel of Time Pires*, sun. & terj. Armando Coresao, London: Hakluyt, 1944, II, 272.

kemasyhuran Malaka sampai terdengar pula di Asia Barat. Menurut Pires, para penguasa Aden, Hormuz, Cambay, dan Bengal mengirim surat-surat dan hadiah-hadiah ke Malaka, dan sekaligus mendorong pedagang-pedagang mereka berdagang dan bermukim di sana.[92] Tetapi kelihatannya hubungan-hubungan yang terdapat di antara mereka ini lebih bersifat dagang dan keagamaan ketimbang politik.

Setelah jatuhnya Malaka ke tangan Portugis, Kesultanan Aceh tampil mengambil andil terpenting dalam partisipasi Nusantara pada perdagangan rempah-rempah di Lautan India. Meilink-Roelofsz menyatakan, tahun 934/1526 sebagai waktu tercatat pertama bagi kemunculan sebuah kapal Aceh yang pada muatan rempah-rempah. Kapal besar ini, yang berlayar menuju Jeddah, dirampas Portugis di Laut Arabia dan muatannya dijual di Hormuz. Beberapa tahun kemudian, Portugis merampas lebih banyak kapal Aceh dan menjarah muatannya yang tak ternilai di lepas pantai Arabia.[93] Tetapi, Boxer mengisyaratkan, orang-orang Aceh memulai peran mereka yang semakin penting dalam perdagangan Timur-Barat ini pada akhir 1530-an atau awal 1540-an ketimbang 1560-an seperti sering diasumsikan.[94] Pada 941/1534, sebuah skuadron Portugis yang dikomandoi Diego da Silveira menghadang sejumlah kapal asal Gujarat dan Aceh di lepas Selat Bab el-Mandeb pada Mulut Laut Merah.

Demikianlah, pada pertengahan abad ke-16, partisipasi Aceh dalam perdagangan di Lautan India berada pada puncak kejayaannya. Dua armada Portugis yang dikirim pada 963/1554 dan 964/1555 gagal menghadang kapal-kapal Aceh. Pada 968/1559, armada besar Portugis kembali gagal menghadang dan menawan kapal-kapal Aceh di Laut Merah. Jadi, meski gangguan Portugis terus meningkat, kapal-kapal Aceh mampu mempertahankan pelayaran-pelayaran dagang mereka ke

[92] *Ibid.*, II, 272.

[93] Meilink-Roelofsz, *Asian Trade*, 145.

[94] C.R. Boxer, "A Note on Portuguese Reactions to the Revival of the Red Sea Spice Trade and the Rise of Atjeh 1540-1600", *JSEAH*, 10, III (1969), 416-7.

Timur Tengah. Menurut sebuah sumber Venesia, pada 973/1565 dan 974/1566 masing-masingnya lima kapal dari kerajaan "Asyi" (Aceh) berlabuh di Pelabuhan Jeddah.[95]

Para penguasa Utsmani tentu saja mengetahui tentang peningkatan gangguan Portugis di kawasan Lautan India. Pada 933/1528, Selman Reis (w. 936/1528), laksamana terkenal Turki di Laut Merah, mengingatkan Istanbul tentang ancaman Portugis terhadap wilayah-wilayah Utsmani di Laut Merah dan Teluk Persia. Selman Reis kelihatan tahu benar tentang gerak maju militer Portugis di wilayah ini. Setelah menggambarkan secara terperinci tentang ofensif Portugis di berbagai Pelabuhan Lautan India, ia terus melaporkan tentang kehadiran Portugis di wilayah barat Nusantara dan ancaman mereka terhadap perdagangan rempah-rempah yang dilakukan Turki. Akhirnya ia meminta agar Angkatan Laut Utsmani segera dikirim ke sana:

> (Portugis) juga menguasai pelabuhan (Pasai) di pulau besar yang disebut Syamatirah (Sumatera) ... terletak setelah Pulau Ceylon yang telah disebutkan terdahulu. Dikatakan, mereka (yaitu Portugis) mempunyai 200 orang kafir di sana (Pasai). Dengan 200 orang kafir, mereka juga menguasai Pelabuhan Malaka yang berhadapan dengan Sumatera. Kelihatannya seluruh rempah-rempah datang dari pulau ini. Sekarang rempah-rempah tersebut jatuh ke tangan Portugis. Dahulu, sebelum Portugis menguasai pelabuhan-pelabuhan itu ... (kita) mendapat banyak penghasilan dari rempah-rempah (yang diperdagangkan) di Mesir; juga banyak barang-barang tersedia. Dikatakan bahwa Portugis yang terkutuk itu menguasai pelabuhan-pelabuhan yang disebutkan tadi hanya dengan 200 orang. Karena itu, ketika kapal-kapal kita telah siap dan, insya Allah, bergerak melawan mereka, maka kehancuran total mereka tidak terelakkan lagi, karena satu benteng tidak mampu menyokong yang lain, dan mereka tidak dapat membentuk perlawanan yang bersatu.[96]

---

[95] Lihat, F.C. Lane, "The Mediterranean Spice Trade: Further Evidence of its Revival in the Sixteenth Centuru", *The American Historical Review*, 45 (1939/40), 586. Bandingkan, Meilink-Reolofsz, *Asian Trade*, 363 n.140.

[96] Salih Ozbaran, "A Turkish Report on the Red Sea and the Portuguese in the India Ocean

Dengan latar belakang ini, kita dapat memperoleh pemahaman lebih baik tentang sifat hubungan politiko-religius antara kerajaan-kerajaan Muslim Nusantara dengan Dinasti Utsmani. Tidak ragu lagi, para penguasa Muslim Nusantara agaknya tahu benar tentang kehadiran Angkatan Laut Utsmânî dan meningkatnya perdagangan Turki di Lautan India pada abad ke-16. Juga jelas, terdapat hubungan atau kontak langsung antara Muslim Nusantara dengan pedagang-pedagang Turki yang datang ke berbagai pelabuhan di Lautan India. Dalam hal apa pun, kehadiran Utsmani di Lautan India memberikan harapan baru bagi para penguasa dan pedagang Muslim Nusantara untuk memperoleh bantuan dalam pertarungan mereka melawan Portugis.

Begitulah, pada 925/1519 Portugis di Malaka digemparkan oleh kabar tentang pelepasan armada 'Utsmani untuk membebaskan Muslim Malaka dari penjajahan kafir. Sebaliknya, kabar ini tentu saja menggembirakan kaum Muslim setempat. Menurut Pigafetta, yang melaporkan kabar itu, Portugis segera mengirimkan armada di Laut Merah untuk menghadang Angkatan Laut Turki tersebut. Ketika Portugis melihat sejumlah kapal Turki terdampar di pantai dekat Aden, mereka segera menghancurkannya.[97]

Hubungan paling erat antara sebuah kerajaan Muslim Nusantara dengan Dinasti Utsmani dibina oleh kesultanan Aceh. Seperti diisyaratkan terdahulu, persekutuan tidak resmi di antara kedua kerajaan ini telah terjalin setidaknya sejak tahun-tahun terakhir 1530-an. Hubungan mereka jelas sangat diwarnai solidaritas keagamaan dalam menghadapi kaum kafir Portugis yang sejak 1521 menguasai Pelabuhan Pasai. Sultan 'Âlî Mughayat Syah (berkuasa 916-36/1511-30), tanpa bantuan Utsmani, berhasil mengusir Portugis dari Pasai pada 932/1524. Tetapi ketika Sultan 'Alâ' al-Dîn Ri'âyat Syah al-Qahhar naik takhta pada 943/1537, ia kelihatan menyadari kebutuhan Aceh akan sekutu

(1525)", dalam R.B. Serjeant dan R.LL. Bidwell (peny.), *Arabian Studies*, IV, 1978, 84.

[97] A. Pigafetta, *Magellan's Voyages*, terj. & ed., R.A. Skelliton, New Haven: Yale University Press, 1968, 119.

yang kuat, tidak hanya untuk mengusir Portugis dari Malaka, tetapi juga untuk memperluas kekuasaannya sendiri ke wilayah-wilayah lain, khususnya daerah pedalaman, di Sumatera.

Seperti dilaporkan Mendez Pinto, pengembara Portugis yang berada di wilayah ini pada akhir 1530-an, al-Qahhar menempa persekutuan dengan 160 tentara Turki, sejumlah orang Abissinia dan Gujarat, 200 tentara sewaan dari Malabar. Mereka ini, yang kemudian membentuk kelompok elite angkatan bersenjata Aceh, selanjutnya dikerahkan al-Qahhar untuk menaklukkan wilayah Batak di pedalaman Sumatera pada 946/1539.[98] Pinto, yang mengamati perang antara pasukan Aceh dengan orang-orang Batak, juga melaporkan kembalinya armada Aceh di bawah komando seorang Turki bernama Hamîd Khan, keponakan Pasya Utsmani di Kairo.[99] Semua ini merupakan bukti tentang bantuan substansial militer Turki kepada Aceh. Hanya 26 hari setelah Pinto kembali ke Malaka, seorang duta Aru—negara kecil tetangga Aceh yang kemudian ditaklukkan al-Qahhar—datang meminta bantuan militer Portugis untuk mempertahankan diri dari serangan Aceh; dan bahwa Sultan Aceh telah menandatangani pakta militer dan perdagangan dengan "Grand Truk", yaitu Sultan Sulaymân yang Agung (al-Qânûnî), melalui Pasya Mesir di Kairo. Sebagai imbalan atas bantuan militernya, Dinasti Utsmani diberi hak eksklusif untuk berdagang di Pasai.[100] Portugis yang sangat khawatir karena laporan ini segera mengirim Pinto ke Aru lengkap dengan peralatan militer yang substansial; dan pada 15 Oktober 1539 Pinto berlabuh di muara Sungai Aru.[101]

Informasi yang diberikan Pinto tentang kerajaan-kerajaan Muslim di Sumatera dan Semenanjung Malaya dipandang banyak sarjana sebagai lebih bisa dipercaya—karena bisa diuji dengan sumber-sumber

[98] Rebecca, D. Catz (terj. & sun.), *The Travels of Mendes Pinto*, Chicago: Chicago University Press, 1989, 26-7.

[99] *Ibid.*, 28.

[100] *Ibid.*, 36-7, 46-7.

[101] *Ibid.*, 37-8.

lain—ketimbang informasinya tentang Siam.[102] Karena itu, kita berada pada pijakan yang kuat untuk percaya bahwa aliansi religio politik di antara kesultanan Aceh dengan Dinasti Utsmani telah terbina pada akhir 1530-an, bukan pada 1561 atau 1567 seperti dikemukakan Reid. Tetapi benar, sejak 1560-an Sultan al-Qahhar mengirim langsung duta-dutanya ke Istanbul, tidak lagi ke Kairo seperti pada masa-masa sebelumnya.

Nûr al-Dîn al-Rânirî dalam *Bustân al-Salâthîn* meriwayatkan, Sultan 'Alâ' al-Dîn Ri'âyat Syah al-Qahhar mengirim suatu misi diplomatik ke Istanbul untuk menghadap Sultan Rum.[103] Pada Juni 1562, seorang duta Aceh telah berada di Istanbul untuk meminta bantuan militer Utsmani guna menghadapi Portugis. Duta ini kelihatannya termasuk di antara sedikit orang-orang Aceh yang berhasil lolos dari serangan Portugis atas kapal mereka pada tahun sebelumnya, seperti diungkapkan dalam *Târîkh al-Syihri* dari Hadramawt. Tarikh ini, yang tampaknya merupakan sumber Arab pertama yang diketahui melaporkan kehadiran dan aktivis kapal-kapal Aceh di Laut Merah dan pertempuran mereka melawan Portugis, juga melaporkan tentang sebuah kapal besar Aceh. Kapal ini bermuatan sejumlah pedagang Aceh dan Turki terlibat dalam perang melawan Portugis selama tiga hari, yang menewaskan banyak Muslim dan Portugis.[104] Menurut sebuah laporan Portugis, kapal Aceh ini penuh dengan muatan emas, permata, dan rempah-rempah, yang sebagiannya kelihatan dimaksudkan sebagai hadiah bagi Sultan Utsmani.[105] Ketika berhasil lolos dan sampai di Istanbul, meski duta Aceh tadi tidak dapat mempersembahkan hadiah, ia berhasil mendapat bantuan militer Turki, yang menolong Aceh membangkitkan kebesaran militernya sehingga

---

[102] Reid, "Turkish Influence", 113.

[103] Nûr al-Dîn al-Rânirî, *Bustân al-Salâthîn*, peny. T. Iskandar, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa & Pustaka, 1966, 31-2.

[104] "Târîkh al-Syihri", dalam R.B. Serjeant, *The Portuguese off the South Arabian Coast: Hadrami Chronicles*, Oxford: Clerendon Press, 1963, 110.

[105] Lihat, Reid, "Turkish Influence", 116; Affan Seljuq, "Relation between the Ottoman Empire and the Muslim Kingdoms in the Malay-Indonesian Archipelago", *Der Islam*, 57 (1980), 307.

memadai untuk menaklukkan Aru dan Johor pada 973/1564.

Pada 974/1565, seorang duta Aceh yang bernama Husayn dilaporkan muncul di Istanbul. Farooqi mencatat terdapatnya dalam arsip Utsmani sebuah petisi dari Sultan 'Alâ' al-Dîn Ri'âyat Syah al-Qahhar kepada Sultan Sulaymân al-Qânûnî. Dalam surat ini Sultan al-Qahhar menyebut penguasa Utsmani sebagai Khalifah Islam. Ia kemudian melaporkan tentang aktivitas militer Portugis yang menimbulkan masalah besar terhadap para pedagang Muslim dan jamaah haji dalam perjalanan mereka ke Mekkah. Karena itu, bantuan Sultan Utsmani sangat mendesak untuk menyelamatkan kaum Muslim yang terus dibantai *Farangi* (Portugis) kafir.[106]

Sultan Sulaymân sendiri tak dapat membantu Aceh, karena ia wafat pada 974/1566. Tetapi misi Aceh berhasil memperoleh dukungan Sultan Selim II (974-82/1566-74), yang mengeluarkan kesultanan untuk melakukan ekspedisi besar militer ke Aceh. Sekitar September 975/1567, Laksamana Turki di Suez, Kurtoglu Hizir Reis, diperintahkan berlayar menuju Aceh dengan sejumlah besar ahli senapan api, tentara dan artileri. Tetapi dalam perjalanan, armada ini dialihkan ke Yaman untuk memadamkan pemberontakan yang berakhir sampai 979/1571. Hasilnya, kelihatan hanya bagian kecil dari armada dan kekuatan militer ini yang akhirnya sampai di Aceh; dan mereka tampaknya tidak ikut ambil bagian dalam serangan besar Aceh terhadap Portugis di Malaka pada awal 976/1568.[107]

Kegagalan penyerangan ini dan wafatnya Sultan 'Alâ' al-Dîn Ri'âyat Syah al-Qahhar pada 979/1571 tidak menyurutkan harapan Aceh untuk mengusir Portugis. Menurut seorang penulis Aceh, pengganti kedua al-Qahhar, yakni Sultan Manshûr Syah (985-98/1577-88), memperbarui kembali hubungan politik dan militer Aceh dengan Dinasti Utsmani.[108]

---

[106] Farooqi, "Protecting the Routhers to Mecca", 215-6.

[107] Lihat, Reid, "Turkish Influence", 116-8.

[108] H.M. Zainuddin, *Tarich Atjeh dan Nusantara*, Medan: Pustaka Iskandar Muda, 1961, 272-77.

Hal ini dibenarkan sumber-sumber historis Portugis. Jorge de Lemos, Sekretaris Raja Muda Portugis di Goa pada 993/1585 melaporkan kepada Lisbon bahwa penguasa Aceh telah kembali bernegosiasi dengan khalifah Utsmani untuk mendapatkan bantuan militer guna melancarkan *offensif* baru terhadap Portugis.[109] Penguasa Aceh berikutnya, Sultan 'Alâ' al-Dîn Ri'âyat Syah (988-1013/1588-1604) juga dilaporkan telah melanjutkan pula hubungan politik dan diplomatik di antara kedua negara. Dikatakan Khalifah Utsmani bahkan mengirimkan sebuah bintang kehormatan kepada Sultan Aceh, dan memberikan izin kepada kapal-kapal Aceh untuk mengibarkan bendera Turki.[110]

Hubungan-hubungan politik dan diplomatik antara Aceh dan Dinasti Utsmani dalam periode pembahasan kita jelas berfluktuasi; turun naik sesuai dengan perkembangan politik Aceh. Tak terdapat duta-duta tetap di ibu kota masing-masing negara. Setelah bertahun-tahun mengalami kemunduran, hubungan Aceh dengan Dinasti Utsmani kembali dibangkitkan oleh Sultan Iskandar Muda (1016-46/1607-36) yang terkenal itu. Menurut sumber-sumber Aceh, sultan besar ini mengirimkan armada kecil yang terdiri dari tiga kapal, yang mencapai Istanbul setelah dua setengah tahun pelayaran—melalui Tanjung Pengharapan. Ketika misi ini kembali ke Aceh, mereka diberi bantuan sejumlah senjata, 12 pakar militer, dan sepucuk surat yang merupakan keputusan Utsmani tentang persahabatan di antara kedua negara dan sekaligus menegaskan hubungan diplomatik yang pernah terjalin di masa sebelumnya. Kedua belas pakar militer, disebut "pahlawan" di Aceh, dikatakan begitu ahli sehingga mampu membantu Sultan Iskandar Muda tidak hanya dalam membangun benteng tangguh di Banda Aceh, tetapi juga istana kesultanan.[111]

Sebuah hikayat Aceh juga meriwayatkan kedatangan suatu misi Turki di Aceh untuk mendapatkan balsem tradisional Aceh guna

---

[109] Boxer, "Portuguese Reaction", 423.

[110] Seljuq, "Relations", 308.

[111] Zainuddin, *Tarich Atjeh*, 274-8; Seljuq, "Relations", 308-9.

mengobati Sultan Mu<u>h</u>ammad III (1003-12/1595-1605) yang sedang sakit di Istanbul. Ketika misi Utsmani ini sampai ke Aceh, Sultan Aceh sedang memimpin perang terhadap Deli. Ketika kembali ke Aceh, tak ayal lagi ia menerima misi Turki dengan penuh kehormatan. Tatkala misi ini kembali ke Turki, mereka segera melaporkan kebesaran Aceh, yang juga dibenarkan oleh Pasya Yaman. Hasilnya, Sultan Rum, konon, mengeluarkan pernyataan bahwa terdapat dua raja besar di muka bumi ini: di Barat penguasa Turki, dan di Timur adalah penguasa Aceh. Berita tentang kembalinya misi Turki dan pernyataan Sultan Rum tadi disampaikan melalui jamaah haji Aceh yang meneruskannya kepada Syekh Syams al-Dîn al-Sûmatranî.[112]

3. MEKKAH DAN MADINAH: HUBUNGAN DENGAN NUSANTARA

Hubungan antara kerajaan-kerajaan Nusantara dengan Timur Tengah tidak terbatas pada Dinasti Utsmani. Aceh, misalnya, juga menjalin hubungan dengan pusat keagamaan Islam, yakni Mekkah dan Madinah. Meski hubungan ini lebih bersifat keagamaan ketimbang politik, penting dicatat bahwa hubungan penguasa Aceh dengan penguasa Haramayn mempunyai implikasi politik yang penting bagi Aceh. Pires, dalam riwayatnya tentang Kerajaan Aru berikutnya dengan serangan Aceh (947/1540), mengutip pula sepucuk surat Sultan Johor kepada Sultan Aceh yang menyatakan bahwa penguasa Aceh mendapat kehormatan besar dengan menerima "stempel mas Bayt al-<u>H</u>aram, Mekkah". "Stempel mas" itu kelihatannya diberikan dalam surat yang menyatakan Sultan Aceh—yang disebut Pires, Alaradim ('Alâ' al-Dîn)—sebagai "seorang darwasy sufi yang baik dan beriman, yang dihormati sebagai *Datos moulanas (sic!)* tua, yang demi keagungan lebih besar dari Nabi (Mu<u>h</u>ammad), mengikuti jalan pengunduran diri dari kehidupan yang

[112] Lihat, T. Iskandar (peny.), *Hikayat Atjeh*, VKI, 26, Den Haag: Nijhof, 1959, 62-4, 215-42; R.H. Djajadiningrat, *Kesultanan Aceh*, terj. T. Hamid, Banda Aceh: Departemen P&K, 1984, 46-8; teks hikayat yang beranotasi terdapat pada halaman 117-31.

melelahkan dan penuh nestapa".[113] Selain menerima "stempel mas", Aceh sejak 1570-an secara reguler menerima ulama terkemuka dari Hijaz, Mesir, dan Gujarat.[114]

Aceh menang pengecualian istimewa, sejauh menyangkut hubungan dengan Timur Tengah. Tidak ada negara lain di Nusantara yang mempunyai hubungan-hubungan politik dan diplomatik yang begitu intens dengan Dinasti Utsmani. Tetapi penting dicatat, banyak negara Muslim di Nusantara sejak abad ke-17 berada dalam hubungan yang konstan dengan Hijaz. Pada 1048/1638 penguasa Banten di Jawa Barat, 'Abd al-Qadîr (berkuasa 1037-63/1626-51), mendapat gelar sultan dari Syarif Mekkah sebagai hasil misi khusus yang dikirimkannya ke Tanah Suci. Sultan Banten ini juga menerima "bendera dan pakaian suci dan apa yang dipercayai sebagai bekas sejak kaki Nabi" dari penguasa Haramayn. Semua pemberian Syarif Mekkah ini diarak dalam prosesi sekeliling kota Banten pada kesempatan peringatan Maulid Nabi.[115] Selanjutnya, pertukaran surat-menyurat dan hadiah di antara Istana Banten dengan penguasa Haramayn terus berlangsung sampai menjelang akhir abad ke-17.

Mataram, sebuah kerajaan besar Muslim lainnya di jantung Pulau Jawa juga merasakan kebutuhan menjalin hubungan erat dengan Syarif Mekkah, dan sekaligus untuk mendapatkan gelar sultan dari penguasa Tanah Suci ini. Untuk tujuan terakhir ini, penguasa Mataram, Pangeran Rangsang, mengirim delegasi ke Mekkah pada 1051/1641. Duta Mataram itu menumpang kapal Inggris ke Surat, India; dan dari sana dengan kapal Muslim menuju Jeddah. Seperti bisa diduga, Syarif

---

[113] Cats, *Mendes Pinto*, 53.

[114] Lihat, Djajadiningrat, *Kesultanan Aceh* 25, 29-30.

[115] Lihat, R.H. Djajadiningrat, *Crisiche Beschouwingg van de Sedjarah Banten*, Hearlem: J. Enshede, 1913, 49-51, 125-6; J.K.J. de Jong, *De Opkompst van het Nederlandsch Gezag over Java*, 2, Den Haag: Nijhoff, 1870, cxiv. Bandingkan Th. G. Th Pigeaud & H.J. de Graaf, *Islamic States in Java 1500-1700*, VKI, 70, Den Haag: Nijhoff, 1976, 49; Schrieke, *Indonesian Sociological Studies*, II, 250; J. Karthiriithambi Wells, "The Islamic City: Melaka to Jogjakarta, c, 1500-1800" *Modern Asian Studies*, 20, II (1986), 343.

Mekkah memenuhi keinginan Pangeran Rangsang dan memberikan gelar Sultan kepadanya. Pangeran Rangsang sejak saat itu lebih dikenal sebagai Sultan Agung, salah seorang penguasa terbesar Mataram. Sultan Agung, yang sangat bersyukur atas anugerah yang dilimpahkan penguasa Haramayn kepadanya, pada tahun berikutnya mengirim sekelompok orang Jawa membawa hadiah kepada Syarif Mekkah dan sekaligus menunaikan ibadah haji atas namanya. Tetapi kapal Inggris yang membawa mereka dihadang dan diserang kekuatan Angkatan Laut Belanda dilepas pantai Batavia. Satu-satunya anggota delegasi yang selamat dikirim kembali oleh Belanda ke Mataram. Ia dipesankan menyampaikan persyaratan-persyaratan yang ditentukan Belanda bagi dibenarkannya pelayaran jamaah haji Jawa melalui lepas pantai Batavia. Salah satu persyaratan pokok dalam hal ini adalah bahwa Mataram harus pertama-tama membebaskan tawanan-tawanan Belanda yang ditahan Mataram. Sultan Agung yang sangat marah terhadap tindakan sepihak Belanda ini memerintahkan agar Antonio Paulo, kepala tawanan-tawanan Belanda, dilemparkan ke mulut buaya.[116]

Di samping penguasa-penguasa Aceh, Banten, dan Mataram, beberapa penguasa Muslim Nusantara lainnya juga diketahui pernah menerima surat-surat dari penguasa Haramayn. Menurut *Daghegister 1640-1641*, Sultan Palembang menerima beberapa pucuk surat dari Mekkah, yang dikirimkan dengan kapal-kapal Aceh.[117] Tavernier, pengembara Perancis yang mengunjungi Makasar pada 1072/1660, meriwayatkan bahwa ketika Raja Makassar sedang mempertimbangkan untuk masuk Islam, ia juga didekati seorang Jesuit Portugis agar masuk Kristen. Penguasa Makassar ini dilaporkan bersedia meninggalkan kepercayaannya kepada berhala jika "orang-orang Mohammedan" dapat mengirimkan kepadanya dua atau tiga "*moullah*" atau "dokter" paling

---

[116] Pigeaud dan De Graaf, *Islamic States*, 49; H.J. de Graaf, *De regering van Sultan Agung, vorst van Mataram, 1613-1645, en die van zijn voorganger penembahan Séda-ing-Krapjak, 1601-1613*, VKI, 23, Den Haag: Nijhoof, 1958, 264-73: Schrieke, *Indonesian Sociological Studies* II, 251.

[117] *Deghregister 1640-41*, 205; Schrieke, *Indonesian Sociological Studies II*, 251

cakap dari Mekkah, atau orang-orang Kristen dapat mengirimkan pendeta Jesuit paling ahli, sehingga ia diberi pengajaran tentang kedua agama ini. Selanjutnya Tavernier menulis: "... dalam waktu delapan bulan, mereka (kaum Muslim) mengirim dari Mekkah dua '*moullah*' ahli; sehingga ketika raja (Makassar) melihat bahwa orang-orang Jesuit tidak ada yang datang kepadanya, maka ia segera memeluk Islam."[118]

Pengiriman surat-surat melalui pihak ketiga—seperti dalam kasus Kesultanan Palembang—dan pengiriman dua orang *moullah* dari Mekkah ke Makassar mengindikasikan terdapatnya orang-orang Nusantara dari masing-masing wilayah itu di Mekkah. Mereka boleh jadi adalah para pedagang atau jamaah haji yang, memperpanjang masa tinggal mereka di Mekkah untuk berdagang dan menuntut ilmu, juga memainkan peran sebagai duta-duta kerajaan mereka di Haramayn. Para penguasa Haramayn setidaknya sejak abad ke-16—ketika mulai terjalinnya hubungan-hubungan, terutama melalui perdagangan—kelihatannya telah mengenal baik Muslim Nusantara. Seperti dikemukakan Schrieke, kerajaan-kerajaan Muslim Nusantara khususnya Aceh, ikut membantu kehidupan para penguasa Haramayn dan penuntut ilmu di Tanah Suci dengan berbagai hadiah yang mereka kirimkan. Dengan begitu, penguasa Haramayn sebaliknya, dapat memberikan dukungannya kepada para penguasa Muslim Nusantara.[119] Surat-surat dan hadiah-hadiah semacam itu, dipandang para penguasa dan kaum Muslim Nusantara umumnya memiliki aura kesucian yang bersumber dari tempat paling suci dalam tradisi Islam.

Untuk menyimpulkan, hubungan-hubungan antara Timur Tengah dan Nusantara sejak kebangkitan Islam sampai paruh kedua abad ke-17 menempuh beberapa fase dan juga mengambil beberapa bentuk. Dalam fase pertama, kasarnya sejak akhir abad ke-8 sampai abad ke-12,

---

[118] "The Conclusion of the Remarks and Observation of Mr. J. Baptist Tavernier in his *Travels through the Indies*, together with his account of the Duth Settlements, and his Voyage on Board of a Dutch Ship from Batavia to Europe" dalam *Navigantum*, I, 843.

[119] Schrieke, *Indonesian Sociological Studies* II, 251.

hubungan-hubungan yang ada pada umumnya berkenaan dengan perdagangan. Inisiatif dalam hubungan-hubungan semacam ini kebanyakan diprakarsai Muslim Timur Tengah, khususnya Arab dan Persia. Dalam fase berikutnya, sampai akhir abad ke-15, hubungan-hubungan antara kedua kawasan mulai mengambil aspek-aspek lebih luas. Muslim Arab dan Persia, apakah pedagang atau pengembara sufi, mulai mengintensifikasikan penyebaran Islam di berbagai wilayah Nusantara. Pada tahap ini hubungan-hubungan keagamaan dan kultural terjalin lebih erat.

Tahap ketiga adalah sejak abad ke-16 sampai paruh kedua abad ke-17. Dalam masa ini hubungan-hubungan yang terjalin lebih bersifat politik di samping keagamaan tadi. Di antara faktor terpenting di balik perkembangan ini adalah kedatangan dan peningkatan pertarungan di antara kekuasaan Portugis dengan Dinasti Utsmani di kawasan Lautan India. Dalam periode ini, kaum Muslim Nusantara mengambil banyak inisiatif untuk menjalin hubungan politik dan keagamaan dengan Dinasti Utsmani dan sekaligus pula memainkan peran lebih aktif dalam perdagangan di Lautan India. Menjelang paruh kedua abad ke-17, hubungan-hubungan keagamaan dan politik juga dijalin dengan para penguasa Haramayn. Dalam periode ini, Muslim Nusantara semakin banyak ke Tanah Suci, yang pada gilirannya mendorong terciptanya jalinan keilmuan antara Timur Tengah dengan Nusantara melalui ulama Timur Tengah dan murid-murid Jawi, seperti akan kita bahas dalam bab-bab berikut.

II

Jaringan Ulama di Haramayn Abad Ketujuh Belas

A. MEKKAH DAN MADINAH: LATAR BELAKANG HISTORIS KEBANGKITAN JARINGAN ULAMA INTERNASIONAL

Mekkah dan Madinah, sering juga disebut ("dua haram"), menduduki posisi sangat istimewa dalam Islam dan kehidupan kaum Muslim. Haramayn merupakan tempat Islam diturunkan kepada Nabi Muhammad. Mekkah adalah *qiblah,* ke arah mana para penganut Islam menghadapkan wajah *shalâh,* dan di mana mereka melakukan ibadah haji. Dengan signifikansi keagamaan khas seperti itu, tidak heran kalau banyak keutamaan *(fadhâ'il)* dilekatkan kepada Mekkah dan Madinah.[1]

Kombinasi antara *fadhâ'il* Mekkah dan Madinah dan ajaran Al-Qur'an dan Hadis Nabi SAW untuk menuntut ilmu *(thalab al-'ilm),* tak ragu lagi meningkatkan nilai pengetahuan yang diperoleh di kedua kota suci tersebut. Singkatnya, ilmu yang diperoleh di Haramayn dipandang lebih tinggi nilainya daripada ilmu yang diperoleh di pusat-pusat keilmuan lain. Bagi banyak Muslim, khususnya di Nusantara, ulama jebolan Haramayn dipandang lebih dihormati daripada mereka yang memperoleh pendidikan di tempat lain di mana pun.

Lebih jauh lagi, dengan datang dan perginya jamaah haji setiap ta-

---

[1] Lihat misalnya 'Abû Wâlid Muhammad bin 'Abd Allâh al-Azraqi (w.250/864), *Kitâb Akhbâr Makkah Syarrafaha Allâh Ta'âlâ wa ma Jâ'a fiha min al-'Atsar,* dalam F.Wustenfeld (peny.), *Die Chroniken der Stadt Mekka,* Leipzig: F.A Brockhaus, 1, 1858; Jalâl al-Dîn al-Suyûthî (w. 911/1505), *Al-Hijaj al-Mubayyanah: Al-Tafdhil bayn Makkah wa al-Madinah,* peny. 'Abd allâh Muhammad al-Darwisy, Beirut: al-Yamanah, 1405/1985.

hun, Mekkah dan Madinah menjadi tempat pertemuan terbesar kaum Muslim dari berbagai penjuru dunia. Haramayn adalah pusat intelektual Dunia Muslim—ulama, sufi, filsuf, penyair, pengusaha, dan sejarawan Muslim bertemu dan saling menukar informasi. Inilah satu sebab mengapa ulama dan penuntut ilmu yang mengajar dan belajar di Mekkah dan Madinah pada umumnya memiliki pandangan keagamaan lebih kosmopolitan dibandingkan mereka yang berada di kota-kota Muslim lain. Seperti dikemukakan dengan tepat oleh Gellens, bagi para penuntut ilmu, pengalaman di Haramayn tidak hanya memperkuat dalam diri mereka ciri-ciri umum yang universal bagi seluruh Muslim, tetapi juga menempa mereka ke dalam suatu formulasi perumusan dari *vis-à-vis* masyarakat Muslim mereka sendiri maupun Dunia Islam lebih besar.[2]

Kebangkitan jaringan ulama—yang mencakup ulama non-Timur Tengah—di Mekkah dan Madinah, tidaklah independen dari perkembangan-perkembangan lain, baik di Haramayn sendiri maupun Dunia Muslim secara keseluruhan. Dengan kata lain, kebangkitan jaringan ulama itu berkaitan dengan beberapa faktor penting, yang tidak hanya bersifat keagamaan, tetapi juga ekonomi, sosial, dan politik. Faktor-faktor ini bekerja, baik pada tingkat masyarakat Muslim tertentu maupun pada tingkat dunia Muslim.

Dalam pembahasan di muka kita melihat misalnya, bagaimana kontak dan hubungan antara Muslim di Nusantara dan Timur Tengah mulai menemukan momentum dengan muncul dan berkembangnya kerajaan-kerajaan Muslim di Nusantara. Intensifikasi perdagangan di Lautan India menimbulkan kontak yang lebih intens tidak hanya di antara para pedagang Muslim, tetapi juga di antara penguasa dan pejabat-pejabat Muslim. Peningkatan kehadiran bangsa Eropa, khususnya Portugis, di kawasan Lautan India juga merupakan faktor penting yang mendorong terciptanya hubungan politik dan diplomatik yang lebih erat

[2] S.I. Gellen, "The Search for Knowledge in Medieval Muslim Societies: A Comporative Approach", dalam D.F. Eickelman dan J. Piscatori (peny.), *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*, Berkeley: University of California Press, 1990, 58.

antara Nusantara dan Timur Tengah. Akselerasi hubungan-hubungan ini memberi sumbangan signifikan kepada pertumbuhan jumlah jamaah haji Melayu-Indonesia di Haramayn, yang pada gilirannya memacu keterlibatan mereka di dalam jaringan ulama yang ada.

Dengan mempertimbangkan semua itu, agaknya perlu diingat kembali, bahwa dengan pelucutan Dinasti Abbasiyah sejak abad ke-9, situasi politik di Hijaz, khususnya di Haramayn, memburuk secara drastis. Pada awal abad ke-10, kaum Syi'i muncul ke panggung kekuasaan di hampir seluruh Timur Tengah: Dinasti Fathimiyah malang melintang di Mesir dan Afrika Utara, sementara Dinasti Buwaihiyah menguasai Irak, Iran, dan bahkan mendikte khalifah Sunni di Baghdad. Meski para penguasa Syi'i jarang memaksakan pandangan keagamaan mereka kepada warga Sunni mayoritas, tetapi kejayaan politik Syi'i tak ragu lagi, merupakan pukulan moral bagi kaum Sunni.

Pengalaman Hijaz dalam berhadapan dengan kekuatan Syi'i lain dengan pengalaman Mesir. Berbeda dengan Syi'ah Fathimiyah yang relatif toleran di Mesir, Hijaz harus berhadapan dengan Syi'ah Qamathiyah. Penyebaran kelompok sempalan Syi'ah ini dari Bahrain ke Arabia Barat terbukti mendatangkan bencana bagi Hijaz. Pada 317/929, dipimpin Thâhir al-Qarmathî, kaum Syi'ah Qarmathiyah menyerbu Mekkah dan membunuh 30.000 jamaah haji dan penduduk setempat. Setelah menjarah Mekkah, mereka melarikan "batu hitam" (*Hajar al-Aswad*) ke al-Hijr, kubu mereka di Arabia Barat. Batu hitam ini baru mereka kembalikan 22 tahun kemudian, ketika Manshûr al-'Alawi, pemimpin Qarmathiyah Afrika Utara, berhasil membujuk mereka agar mengembalikannya ke Ka'bah.[3]

---

[3] 'Umar bin Fahd bin Muhammad bin Fahd (812-85/1409-80), *'Ithaf al-Warâ bi 'Akhbâr 'Umm al-Qurâ,* 3 jilid, Mekkah: Jâmi'ah 'Umm al-Qurâ, 1404/1983, II, 374-80, 394-80; F. Wustenfeld, *Die Chroniken der Stadt Mekka,* Leipzig, F.A. Brockhaus, 1861, IV, 212-3; Tâqî al-Dîn al-Fâsî (775-832/1373-1428), *Syifâ' al-Graham bi 'Akhbâr al-Balad al-Haram,* 2 jilid, Mekkah: Maktabat al-Nahdhat al-Hadîtsah, 1965, I, 193-4. Bandingkan edisi ini dengan MS-nya yang disunting Wüstenfeldt, *Die Chroniken der Stadt Mekka,* 1859, II, 241-3; A. Zayni Dahlan, *'Umarâ' al-Bilâd al-Haram mudzu Awwalihi fi 'Ahd al-Rasûl hatta al Syarîf al- Husayn bin 'Alî,* Beirut: al-Dâr al-Muttahidah li al-Nasyr, n.d. 21-7; *Khulâshat al-Kalâm fî Bayân*

Penjarahan Qarmathiyah jelas menimbulkan dampak-dampak negatif substansial bagi Haramayn. Kedatangan jamaah haji dari Irak, misalnya, terhenti sama sekali, dan jalur perjalanan haji dari wilayah-wilayah lain ke Mekkah juga sangat terganggu. Sejarawan al-Fâsî mengemukakan beberapa contoh khalifah haji yang terpaksa kembali ke negeri asal mereka.[4] Selama beberapa dasawarsa setelah anarki dimulai kaum Qarmathi, penduduk dan jamaah haji di Haramayn terlibat dalam pertarungan kekuasaan di antara mereka sendiri; mereka tidak berada dalam posisi untuk menangkis campur tangan pihak luar dan, akibatnya, mereka membiarkan penduduk dan jamaah haji berantakan.

Kekacauan politik di Hijaz menimbulkan dampak-dampak mendalam atas kehidupan ekonomi, sosial, dan pendidikan di Haramayn. Al-Sibâ'î, misalnya, menyatakan bahwa selama masa kegalauan ini, pasar-pasar di Mekkah nyaris semuanya tutup. Kebanyakan pedagang yang biasanya datang berdagang selama musim haji, kini pergi ke tempat-tempat lain.[5] Fungsi Haramayn sebagai pusat pendidikan Islam juga mengalami kemerosotan. *Locus* (kancah) pendidikan semakin terbatas pada al-Masjid al-Haram di Mekkah dan al-Masjid al-Nabawi di Madinah. Lebih jauh, jumlah penuntut ilmu kelihatan menurun drastis; antusiasme jamaah haji non-Hijazi untuk tinggal lebih lama di Haramayn seusai musim haji tampaknya kian berkurang. Al-Sibâ'î mengakui berlanjutnya kegiatan keilmuan di kedua masjid suci selama masa-masa sulit ini, tetapi mereka yang terlibat dalam wacana intelektual keagamaan *(religio-intellectual discourses)*.[6]

'Umarâ' al-Bilâd al-Ḥaram, Kairo:1305/1888, 10-15; Aḥmad al-Sibâ'î, *Târîkh Makkah*, 2 jilid, Riyadh (?): al-Mamlakat al-'Arabiyyah al-Su'ûdiyyah, 1404/1984, I, 168-73; G. de Gaury, *Rulers of Mecca*, 1951, edisi cetak ulang, New York: Dorset Press, 1991, 55-8.

[4] Al-Fâsî, *Syifâ' al-Gharam*, I, 193-5, juga dalam Wüstenfeldt (peny.), *Die Chroniken*, II, 242-9; al-Sibâ'î, *Târîkh Makkah*, I, 173; 'Ibn Fahd, *'Akhbâr 'Umm al-Qurâ*, II, 382-3, 385, 386-8, 390, 393-4. Untuk pembahasan lebih lanjut tentang dampak situasi politik Timur Tengah terhadap pelaksanaan ibadah haji, lihat Suraiya Faroqhi, *Herscher über Mekka: Die Geschichte der Pilgerfahrt*, Munchen: Artemis Verlag, 1990, 163-94.

[5] Al-Sibâ'î, *Târîkh Makkah*, I, 178-9.

[6] *Ibid.*, 183-4.

Namun, situasi mulai berubah menjelang abad ke-11 ketika kaum Sunni meraih kembali kontrol politik atas kebanyakan wilayah Timur. Penguasa-penguasa Sunni, seperti Ghaznawi (di Tronsoxania dan Afghanistan, 444-582/1052-1186), Saljuk (Anatolia, Suriah, dan Irak (429-700/1037-1300), dan Ayyub (Mesir, Yaman, Suriah, dan Irak, 564-c.900/1169-1500) meski sering terlibat konflik, di antara mereka sendiri, namun mampu membendung pasang naik kaum Syi'ah. Di bawah payung Khalifah Abbasiyah di Baghdad, mereka berusaha sungguh-sungguh menjalankan kebijaksanaan kembali kepada ortodoksi Sunni. Hasilnya, ulama Sunni mengembara ke mana-mana selama masa-masa sulit tadi terdorong untuk kembali ke negeri asal masing-masing.[7]

1. KEBANGKITAN MADRASAH HARAMAYN

Kembalinya ulama merangsang sekali lagi kebangkitan keilmuan Sunni yang, pada gilirannya, mendorong pertumbuhan madrasah sebagai lembaga pendidikan tipikal Muslim. Sebelum munculnya madrasah, pendidikan Muslim sejak masa Nabi Mu<u>h</u>ammad berlangsung terutama di seputar masjid dan rumah guru. Pendidikan dilaksanakan dalam *<u>h</u>alâqah, majlis tadrîs,* dan *kuttâb.*[8] Menurut al-Suyûthî, istilah "madrasah" baru digunakan agak luas sejak abad ke-9. Institusi yang memperlihatkan ciri-ciri madrasah sebagaimana dikenal sekarang, didirikan di Nisyapur, Iran, sekitar perempatan pertama abad ke-11.[9]

---

[7] Lihat misalnya, G. Makdisi, "The Sunni Revival", dalam D.S. Richards (peny.), *Islamic Civilizations*, London: Bruno Cassirer, 1973, 155-68; M.G.S. Hodgson, *The Venture of Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1974, II, khususnya h. 255-92.

[8] Munir ud-Din Ahmed, *Muslim Education and Scholars' Social Status up to the 5th Century Muslim Era (11th Century Christian Era)*, Zurich: Verlag der Islam, 1968, iv-vii, 52-84; A.S. Triton, *Materials on Muslim Education in the Middle Ages*. London: Luzac, 1957, khususnya h. 98-129; Bin Dodge: *Muslim Education in Medieval Times*. Washington, D.C.: The Middle East Institute, 1962, 1-30.

[9] 'Abû al-Fala<u>h</u> bin 'Abd al-<u>H</u>ayy 'Ibn al-'Imâd (w. 1089/1678), *Syadzarât al-Dzahab fî 'Akhbâr man Dzahab*, 8 jilid, Kairo: Maktabat al-Qudsi, 1350-1/1930-2, II, 181-2; bandingkan Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Husn al-Mu<u>h</u>âdharah fî 'Akhbâr Mishr wa al-Qâhirah*, Kairo: al-Mawsû'at, t.t, Bagian II, 156. Untuk daftar madrasah awal di Nishapur, lihat R.W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972, khususnya appendiks I, 249-55. Untuk riwayat madrasah-madrasah awal di tempat-tempat lain di Timur Tengah, lihat

Namun, prototipe madrasah Sunni didirikan di Baghdad pada 459/1067, yakni di masa Nizhâm al-Mulk, *wazir* ("perdana menteri") Saljuk yang terkenal itu. Mempunyai komitmen berpegang teguh pada doktrin Asy'ariyah dalam *kalâm* ("teologi") dan ajaran Syafi'i dalam *fiqh*, Madrasah Nizhamiyah menjadi lembaga pendidikan terkemuka Sunni.[10] Nizhâm al-Mulk (w. 485/1092) mendirikan pula madrasah-madrasah di Basrah dan Mosul (Irak), Isfahan, Nisyapur, Merv, Balkh, dan Herat (Iran). Penguasa-penguasa Muslim lain di Timur Tengah segera mengikuti langkah Nizhâm al-Mulk dengan mendirikan madrasah-madrasah mereka sendiri.[11] Madrasah-madrasah ini berfungsi tidak hanya sebagai institusi bagi transmisi ilmu, tetapi juga sebagai *locus* utama reproduksi ulama. Sampai akhir abad ke-13, madrasah-madrasah ini menjadi wahana utama bagi kebangkitan doktrin Sunni.

Agak aneh bahwa perkembangan madrasah di Haramayn sampai saat ini masih diabaikan para ahli. Jika banyak studi dilakukan atas pertumbuhan madrasah di tempat-tempat lain di Timur Tengah, kelihatan agak ganjil sedikit sekali perhatian diberikan kepada sejarah unik madrasah dan lembaga-lembaga keilmuan lainnya di Haramayn. Akibatnya, studi-studi itu tidak hanya gagal memahami tradisi keilmuan di Tanah Suci, tetapi juga sifat diskursus ilmiah di sana.

Kebangkitan madrasah di tempat-tempat lain di Timur Tengah dalam waktu yang tak terlalu lama segera memengaruhi Haramayn. Menurut sejarawan Tâqî al-Dîn al-Fâsî al-Makkî al-Malikî (775-832/1373-1428), madrasah pertama di Mekkah adalah Madrasah al-Ursufiyah yang didirikan pada 571/1175 oleh 'Afîf 'Abd Allâh Muhammad al-'Ursûfî (w. 595/1196) di dekat Pintu Umrah, bagian selatan

---

Nâji Ma'rûf, *Madâris qabl al-Nizhâmiyyah*, Baghdad (?): Mathba'at al-Jam' al-'Ilm al-'Irâqî, 1393/1973.

[10] Untuk sejarah lengkap tentang Madrasah Nizhamiyah, lihat Asad Talas, *La Madrasa Nizamiyya et son Histoire*, Paris: Geuthner, 1939; Nâji Ma'rûf, *'Ulamâ' al-Nizhâmiyyat wa Madâris al-Masyriq al-Islâmi*, Baghdad: Mathba'at al-'Irsyâd, 1939/1973, 19-76; G. Makdisi, "Muslim Institution of Learning in Eleventh Century Baghdad", *BSOAS*, 24(1961), 1-64.

[11] Dodge, *Muslim Education*, 19-24.

al-Masjid al-Haram. Madrasah al-Ursufiyah mempunyai sebuah *ribâth* yang disebut Ribâth 'Abî Ruqaibah (atau 'Abî Quthaibah?).[12] Setahun sebelum 'Afîf al-'Ursûfî mendirikan sebuah madrasah di Kairo.[13] Sejak pembangunan Madrasah al-Ursufiyah hingga awal abad ke-17 terdapat setidaknya 19 madrasah di Mekkah.[14]

Ciri terpenting madrasah-madrasah di Mekkah adalah bahwa hampir seluruh madrasah itu dibangun penguasa-penguasa atau dermawan non-Hijazi. Hanya satu madrasah, yakni Madrasah al-Syarîf al-'Ajlân yang dibangun penguasa Mekkah, 'Ajlân 'Abû Syarî'ah (berkuasa 744-77/1344-75). Yang terbanyak mendirikan madrasah di Mekkah adalah penguasa-penguasa Utsmani; mereka membangun lima madrasah, yaitu empat dibangun Sultan Sulaymân al-Qânûnî dan satu madrasah dibangun oleh Sultan Murad (berkuasa 982-1003/1574-95). Selanjutnya, khalifah dan pejabat tinggi Abbasiyah membangun empat madrasah. Penguasa-penguasa Mesir, termasuk Mamluk, dan penguasa Yaman, masing-masing mendirikan tiga madrasah. Kemudian, penguasa Muslim India membangun dua madrasah.[15]

Meski kita mempunyai jumlah madrasah yang cukup lumayan di Mekkah, cukup beralasan mengasumsikan bahwa tidak seluruh madrasah tersebut bertahan sepanjang tiga abad. Untuk mengemukakan satu contoh, Madrasah Qa'it Bey yang megah mengalami kerusakan dalam 70 tahun. Madrasah yang didirikan Sultan Mamluk di Mesir, Qa'it Bey, mempunyai satu ruang besar untuk kuliah umum, 72 ruang kelas

---

[12] Al-Fâsî, *Syifâ' al-Gharam*, I, 330, 336 dalam Wüstenfeld (peny.), *Die Chroniken*, II, 107, 114; bandingkan 'Ibn Fahd, *'Akhbâr 'Umm al-Qurâ*, II, 561-2; Nâjî Ma'rûf, *Madâris Makkah*, Baghdad: Mathba'at al-'Irsyâd, 1386/1966, 9-10.

[13] *Ibid.*, 10; A. Sâmî, *Al-Ta'lîm fî Mishr*, Kairo: 1917, Bagian V, 1.

[14] Dalam masa hidup al-Fâsî, ia mencatat 11 madrasah. Tetapi setelah memeriksa sumber-sumber lain saya menemukan 14 madrasah. Lihat *Syifâ' al-Gharam*, I, 328, dalam Wüstenfeld (peny.), *Die Chroniken*, II, 104. Untuk daftar lengkap madrasah-madrasah di Mekkah itu, lihat Azyumardi Azra, "The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Networks of Middle Eastern and Malay-Indonesian Ulama in the Seventeenth and Eighteenh Centuries", disertasi Ph.D. tidak diterbitkan, New York: Colombia University, 1992, 142-3.

[15] Lihat al-Fâsî, *Syifâ' al-Gharam*, I, 328-30.

untuk guru dan murid, dan empat perpustakaan untuk masing-masing mazhab Sunni, akhirnya dijual dan dijadikan asrama jamaah haji Mesir.[16] Tetapi pada pertengahan abad ke-19 H̲âsyib Pâsyâ mengembalikan kompleks bangunan Q̲a'it Bey ini kepada fungsinya semula, sebagai madrasah, dengan mewakafkan sejumlah besar dana.[17]

Seperti terlihat dalam kasus Madrasah Q̲a'it Bey, kebanyakan madrasah di Haramayn cukup rapuh dari segi keuangan. Ini karena mereka hampir sepenuhnya tergantung pada wakaf, yang kebanyakannya diberikan penguasa dan dermawan non-Hijazi. Sering madrasah telantar karena kurangnya bantuan wakaf yang kontinu atau lemahnya pengawasan. Meski sejak masa Turki Utsmani, wakaf di Haramayn dikelola *Harameynvakiflari* (Pengelola Wakaf Haramayn)—badan ketiga tertinggi dalam pemerintahan Utsmani—penyimpangan dan salah urus (mismanajemen) harta wakaf merupakan hal umum.[18] Tak terelakkan lagi, ini mengakibatkan ambruknya pengelolaan wakaf dan

---

[16] Wüstenfeld, *Die Chroniken*, IV, 292. Lebih lanjut tentang Madrasah Qa'it Bey, lihat Mu-h̲ammad bin Ah̲mad bin Quthb al-Dîn al-Nahrawâlî (w. 949/1598), *Kitâb al-I'lam bi A'lam Bayt al-H̲aram*, dalam F. Wüstenfeld (peny.), *Die Chroniken der Stadt Mekka*, Leipzig: F.A. Brockhaus, 1857, III, 225-28. Terletak sebelah timur al-Masjid al-Haram Mekkah, Madrasah Qa'it Bey terdiri dari 4 madrasah sesuai dengan mazhab Sunni. Ia adalah madrasah termegah di Mekkah. Setiap tahun, Sultan Qa'it Bey memberikan wakaf dalam jumlah besar untuk pemeliharaan dan membiayai mereka yang terlibat dalam madrasah itu. Burckhardt yang berada di Mekkah pada 1815 mengamati bahwa bangunan madrasah itu telah dimasukkan ke dalam bangunan al-Masjid al-Haram. Lihat J.L. Burckhardt, *Travels in Arabia*, London: Henry Colburn, 1829, I, 197, 214, 283. Bandingkan dengan C. Snouck Hurgronje, *Mekka in Latter Part of the 19th Century*, terj. J.H. Monahan, Leiden dan London: Brill dan Luzac, 1931. al-Nahrawâlî menyebutkan bahwa Sultan Qa'it Bey juga mendirikan sebuah madrasah besar lengkap dengan *ribâth*-nya di Madinah; lihat al-Nahrawâlî, *Kitâb al-I'lam*, dalam Wüstenfeld (peny.), *Die Chroniken*, III, 229. Tentang riwayat lengkap wakaf Qayt Bey di Madinah, lihat Nûr al-Din 'ali bin Ah̲mad al-Samhudi (w. 911/1505), *Wafâ' al-Wafâ' bi 'Akhbar Dâr al-Musthafâ*, 4 jilid, peny., Muh̲ammad Muh̲y al-Dîn 'Abd al-H̲amid, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1373/1955, II, 710-7.

[17] Muh̲ammad 'Abd allâh al-Zulfah, "'Ishlahât Hasîb Bâsyâ fi Wilayât al-H̲ijaz (1848-49) kamâ Jâ'a fi Watsâ'iq al-'Ustmâniyyah", dalam 'Abd al-Jalîl al-Tamîmi (peny.), *al-H̲ayât al-'Ijtimâ'iyyah fi al-Wilayât al-'Arabiyyah 'Atsna' al-'Ahd al-'Ustmâniyyah*, Zaghwan: Markaz al-Dirâsat wa al-Buhus al-'Ustmâniyyah wa al-Murisikiyyah wa al-Tawtsiq wa al-Ma'lumât, 1988, 75.

[18] H.A.R. Gibb dan H. Bowen, *Islamic Society and the West*, London: Cambridge University Press, 1957, I: 1, 77; I: 2, 170-1, 176-8.

konsekuensinya, kemunduran dan bahkan penutupan madrasah itu sendiri. Karenanya, walau terdapat madrasah, kebanyakan ulama Haramayn lebih senang mengafiliasikan diri dengan al-Masjid al-Haram dan al-Masjid al-Nabawi yang jauh lebih aman secara finansial. Sebab itu pula, mereka lebih banyak melakukan kegiatan pengajaran di masjid-masjid ini ketimbang di madrasah-madrasah.

Adapun bagi Madinah, sejarah lembaga-lembaga pendidikan Islamnya kelihatan lebih gelap. Sumber-sumber yang berkenaan dengan sejarah Madinah kebanyakannya tidak berbicara apa-apa tentang hal ini. Tidak seperti al-Fâsî yang mengabdikan bagian-bagian khusus dari kitab-kitabnya untuk mengungkapkan sejarah Madrasah di Mekkah, sejarawan Madinah menyinggungnya hanya sambil lewat. Karenanya, peneliti yang tidak cermat, bisa tergoda mengasumsi bahwa madrasah nyaris tidak ada di Madinah. Madrasah-madrasah sebetulnya ada di kota ini, walau jumlahnya kelihatan lebih kecil dibandingkan dengan apa yang terdapat di Mekkah. Pengembara Andalusia abad ke-12, 'Ibn Jubayr, ketika menghadiri beberapa kuliah di Baghdad—termasuk diberikan di Madrasah Nizhamiyah—menyatakan, ia juga menghadiri kuliah semacam itu di Mekkah dan Madinah pada 579/1183. Tetapi, dia tidak menyebut secara eksplisit nama madrasah di Madinah itu.[19] 'Ibn Bathûthah yang berada di Madinah menjelang akhir 728/1326 walau menyebut nama beberapa ulama terkemuka di kota ini, sama sekali tidak menyinggung nama madrasah.[20] Dia mengamati, malam hari kegiatan keilmuan diselenggarakan di al-Masjid al-Nabawi—di sini ulama dan murid-murid membentuk *halâqah*, lengkap dengan Al-Qur'an dan kitab-kitab lain.[21]

---

[19] 'Abû al-Husayn Muhammad bin Ahmad 'Ibn Jubayr, *The Travels of 'Ibn Jubayr*, terj. dari bahasa Arab dengan pendahuluan dan catatan oleh R.J.C. Brodhurst, London: Jonathan Cape, 1951, 196-212. Tentang kesempatannya menghadiri kuliah di Madrasah Nizhamiyah, lihat 226-34.

[20] Lihat 'Ibn Bathûthah, *The Travels of 'Ibn Battutah*, terj. H.A.R. Gibb, Cambridge: Cambridge University Press, 1958, 174-8.

[21] *Ibid.*, 182.

Tetapi sejarawan al-Fâsî—yang juga menulis kamus biografi ulama, penguasa, dan tokoh-tokoh Mekkah—dalam deskripsinya tentang Sultan Ghiyâts al-Dîn (atau A'zham Syah dari Bengal) memberikan sepotong informasi yang amat bernilai. Al-Fâsî menyatakan, Sultan ini selain membangun madrasah di Mekkah, mendirikan juga sebuah madrasah di Madinah. Ia meriwayatkan, Madrasah A'zham Syah di Madinah, yang dibangun pada waktu hampir bersamaan dengan madrasahnya di Mekkah, terletak di dekat kawasan Bab al-Salam, al-Masjid al-Nabawi.[22]

Keterangan al-Fâsî diperkuat dan ditambah Nûr al-Dîn bin Ahmad al-Samhudî (w. 911/1505), penulis beberapa kitab sejarah Madinah. Menurut dia, Sultan Ghiyâts al-Dîn membangun madrasah, lengkap dengan *ribâth*-nya, di Madinah pada 814/1411.[23] Lebih jauh al-Samhudî menginformasikan, madrasah ini bukan satu-satunya atau yang pertama di Madinah. Pada 724/1323 Jauban Ata Bek, penguasa Mamluk, mendirikan Madrasah Jaubaniyah di wilayah antara Dar al-Syibak dan al-Husn al-'Atiq. Al-Samhudî menyatakan, beberapa penguasa Mamluk juga mendirikan madrasah, yang secara kolektif dikenal sebagai Madrasah Asyafiyah. Kebanyakan madrasah ini dilengkapi dengan *ribâth*.[24]

Syams al-Dîn al-Sakhâwî (831-902/1428-1497), salah seorang sejarawan Muslim paling terkenal, dalam pendahuluan untuk kamus biografi tiga jilidnya, membenarkan keterangan al-Fâsî dan al-Samhudî tentang madrasah-madrasah di Madinah. Sebagai tambahan, al-Sakhâwî menyebutkan beberapa madrasah lain di Madinah selama periode ini. Mereka adalah Madrasah Qa'it Bey.[25] Al-Basithiyah didirikan Zayni 'Abd al-Basîth; al-Zamaniyah dibangun Syams al-Dîn al-Zamân; al-

---

[22] Tâqî al-Dîn al-Fâsi, *al-'Iqd al-Tsâmin fi Târikh al-Balad al-'Amîn*, 8 jilid, Kairo: Mathba'at al-Sunnat al-Muhammadiyyah, n.d, III, 320-2.

[23] Al-Samhudî, *Wafâ' al-Wafâ'*, II 702-3.

[24] *Ibid.*, 793, 710-1, 716.

[25] Syam al-Dîn al-Sakhawî (831-902/1428-97), *Tuhfât al I athîfah fî Târikh al-Madînat al-Syarîfah*, 4 jilid, Kairo: Mathba'at al-Sunnat al-Muhammadiyyah, 1376/1957, II, 307. Bandingkan, al-Nahrawâli, *Kitâb al-I'lam*, dalam Wüstenfeld, *Die Chroniken*, III, 354; al-Samhudî, *Wafâ' al-Wafâ'*, II, 710-7.

Sanjariyah, terletak dekat Bab al-Nisa'; al-Syahabiyah diwakafkan al-Muzhaffar al-Ghâzî; dan al-Mazhariyah didirikan Zayni Katib.[26] Berdasarkan seluruh informasi ini kita dapat mengasumsikan, terhadap setidaknya delapan madrasah di Madinah dalam periode ini.

Pada periode yang lebih belakang, 1232/1815, Burckhardt menyanjung ulama Madinah sebagai lebih bermutu ketimbang rekan-rekan mereka di Mekkah. Tetapi ia mengatakan, salah satu kelemahan pokok adalah kurangnya madrasah di Madinah. Ia menyebutkan hanya satu madrasah, yakni Madrasah al-Hamdiyah, yang tampaknya dibangun seorang penguasa Utsmani.[27] Perhitungan Burckhardt ini sangat boleh jadi akurat, sebab ia tinggal di Madinah hanya dalam waktu yang relatif amat singkat. Terlepas dari masalah mengenai informasi Burckhardt, dengan kurangnya jumlah madrasah di Madinah, tidak heran kalau aktivitas keilmuan tetap berpusat di al-Masjid al-Nabawi sampai bangkitnya madrasah-madrasah "modern" pada perempatan terakhir abad ke-19.[28]

Harus diakui lembaga-lembaga pendidikan Islam di Haramayn tidak terbatas pada al-Masjid al-Haram di Mekkah dan al-Masjid al-Nabawi di Madinah dan madrasah-madrasah yang disebut tadi. Periode abad ke-16 dan ke-17 juga menyaksikan pertumbuhan sejumlah besar *ribâth* atau *zâwiyyah*.[29] Al-Fâsî bahkan menghabiskan lebih banyak halaman karyanya untuk mendeskripsikan sejarah dan nama-nama *ribâth* ketimbang untuk madrasah. *Ribâth-ribâth* itu kebanyakan didirikan pada masa al-Fâsî sendiri. Kelihatannya, terdapat lebih 50 *ribâth* di sekitar al-Masjid al-Haram, Mekkah.[30] Kita telah menyebutkan beberapa

---

[26] Al-Sakhawî, *Tuhfât al-Lathîfah*, I, 50-1.

[27] Lihat Burckhardt, *Travels in Arabia*, II, 145, 274-6.

[28] Muhammad 'Abd al-Rahmân al-Syamakh, *Al-Ta'lîm fî Makkah wa al-Madînah*, Riyâdh, t.p., 1393/1973, 61-5.

[29] Untuk pembahasan lebih lanjut tentang definisi dan karakteristik *ribâth* atau *zâwiyyah*, khususnya dalam perbandingan dengan *khanqah*, lihat L. Fernades, *The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt: The Khanqah*, Berlin: Klaus Schwar, 1988, 10-19; J.S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford: Clarendon Press. 1971, 166-71

[30] Al-Fâsî menghabiskan dua setengah halaman saja tentang madrasah, sementara 7 halaman tentang *ribâth*. Lihat al-Fâsî, *Syifâ al-Gharâm*, I, 330-7.

ribâth di Madinah; al-Sakhawî mendaftarkan tidak kurang 30 *ribâth* di Kota Nabi.[31]

Sebagaimana halnya madrasah, kebanyakan *ribâth* ini diwakafkan penguasa-penguasa dan dermawan non-Hijazi. *Ribâth-ribâth* Haramayn pada umumnya dibangun untuk sufi laki-laki; tetapi juga terdapat beberapa *ribâth* baik di Mekkah maupun Madinah, yang hanya menampung perempuan. Lebih jauh, terdapat bukti-bukti bahwa sebagian *ribâth* mengakomodasi laki-laki maupun perempuan. Beberapa *ribâth*, yang disebutkan al-Fâsî, kelihatannya menampung orang-orang yang bukan sufi; mereka adalah orang-orang "miskin" (*al-masâkîn*) yang tidak punya biaya untuk kembali ke negeri asal mereka, dan karena itu "terlunta-lunta" di Tanah Suci.

Tidak ragu lagi, *ribâth-ribâth* Haramayn merupakan pusat kaum sufi. Namun keliru mengasumsikan bahwa mereka berfungsi hanya sebagai tempat praktik sufistik. Seperti kebanyakan *ribâth* lain di mana pun di Timur Tengah, *ribâth* Haramayn juga terlibat dalam proses keilmuan Islam;[32] atau, seperti dikemukakan Trimingham, mereka berfungsi sebagai pusat-pusat latihan dengan ciri-ciri yang tidak sama dengan institusi yang melibatkan guru dan penyiar agama.[33] Karenanya, proses pendidikan di *ribâth* lebih "bebas" ketimbang madrasah; namun tidak ada perbedaan yang jelas antara subjek-subjek yang diajarkan di madrasah dengan di *ribâth*.[34]

Eksistensi banyak *ribâth*—berdampingan dengan al-Masjid al-Haram dan madrasah yang merupakan pusat ortodoksi Sunni—di Haramayn mengindikasikan perkembangan baru yang penting dalam sejarah Islam. Kenyataan itu menunjukkan kepada adanya *rapprochement* (pendekatan) di antara Islam berorientasi *syarî'ah* sebagaimana

---

[31] Al-Sakhawî, *Tuhfât al-Lathîfah*, I, 18.

[32] Untuk pembahasan singkat tentang peranan *ribâth* dan institusi sufi sejenis lainnya dalam proses keilmuan Islam, lihat Sâ'id Ismâ'il 'Ali, *Ma'âhid al-Ta'lîm al-Islâm*, Kairo: Dâr al-Tsaqâfah, 1978, khususnya 249-57.

[33] Trimingham, *The Sufi Orders*, 17-18.

[34] A.S. Tritton, *Materials on the Muslim Education*, 108, 110-2; Fernandes, *The Evolution*, 12.

ditampilkan para *fuqahâ* dengan Islam berorientasi mistis seperti dipahami kaum sufi. Pendekatan ini bermula pada abad ke-11 dan terus menemukan dasar lebih kukuh, bahkan di jantung Dunia Muslim sekalipun. Menjelang abad ke-15, sufisme sepenuhnya diterima ke dalam pelukan ortodoksi Sunni.[35]

Sejak masa Saljuk, madrasah dan *ribâth* diorganisasikan dalam garis kebijakan yang sama: yakni, kembali kepada ortodoksi Sunni. Pembentukan lembaga-lembaga sufi di luar organisasi Sunni yang ditetapkan sangat dihalangi. Mereka yang masuk *ribâth* harus mempunyai "kualitas yang khas bagi orang-orang *zâwiyyah*"; mereka haruslah tidak menyenangi *bid'ah* yang bertentangan dengan *syarî'ah*.[36]

Al-Fâsî memperlihatkan, semakin banyak *ribâth, zâwiyyah,* atau *khanqah* di Haramayn yang dibangun dengan wakaf dan sedekah penguasa-penguasa dan ulama Sunni yang bersemangat. Seperti umumnya *ribâth* lain di Suriah dan Irak,[37] kebanyakan *ribâth* Haramayn berafiliasi dengan madrasah dan sebagiannya bahkan dilengkapi perpustakaan. Dalam masa al-Fâsî, terdapat banyak *ribâth* yang diawasi *qâdhî-qâdhî* terkemuka.[38] Untuk mengutip satu contoh terkenal di Mekkah pada abad ke-17, Sulaymân al-Maghrîbî, alim terkemuka Mekkah dalam jaringan ulama yang akan dibahas selengkapnya dalam bagian berikut, mendirikan *ribâth* 'Ibn Sulaymân berdekatan dengan Pintu 'Ibrâhîm al-Masjid al-Haram.[39] Jadi, dengan keterlibatan langsung ulama yang *syarî'ah-oriented* dalam institusi-institusi sufi, menjadi mungkinlah melakukan kontrol terhadap perkembangan doktrin dan praktik tasawuf.

Tetapi penting dicatat, jumlah madrasah di Haramayn, khususnya di Mekkah, sama sekali tidak luar biasa dibandingkan dengan tempat-

---

[35] Trimingham, *The Sufi Orders*, 8-9; Makdisi, *The Sunni Revival*, 161-3.

[36] Fernandes, *The Evolution*, 12.

[37] G. Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990, 59, 74.

[38] Lihat al-Fâsî, *Syifâ, al-Gharâm*, I, 330-6.

[39] Al-Sibâ'i, *Târîkh Makkah*, II, 382.

tempat lain di Timur Tengah. Sebagai contoh, antara perempatan terakhir abad ke-6/12 dan paruh kedua abad ke-7/13 terdapat 19 madrasah di Mosul.[40] Menurut al-Maghrîzî, dalam periode yang kurang lebih sama, Kairo mempunyai 75 madrasah, meski beberapa di antaranya telah ditutup menjelang al-Maghrîzî menulis karyanya. Adapun Damaskus mempunyai 51 madrasah untuk pengikut mazhab Hanafi saja.[41] Pertumbuhan cepat madrasah juga terjadi di Aleppo; pada 550/1155 kota ini mempunyai enam madrasah, tetapi menjelang 600/1204 jumlahnya meningkat menjadi 17. Setengah abad kemudian (658-1260), Aleppo memiliki 44 madrasah.[42] Dalam abad ke-9/15 ketika di Mekkah terdapat hanya 15 madrasah yang berfungsi, Damaskus mempunyai 159 madrasah,[43] dan Zabid, sebuah kota kecil di Yaman memiliki lebih 20 madrasah.[44]

Tetapi kuantitas tidak menggambarkan seluruh cerita, karena madrasah Haramayn memiliki karakteristik yang langka dan istimewa; yakni, kosmopolitanisme. Madrasah-madrasah Haramayn tidak hanya dibangun dengan wakaf penguasa-penguasa dan dermawan dari berbagai penjuru Dunia Muslim—sejak dari Ghazi Turki sampai kepada Syah Muslim India—tetapi juga umumnya dipenuhi guru-guru dan murid-murid dari luar Hijaz. Karakteristik unik ini terbukti menjadi faktor terpenting yang mempertahankan tidak hanya eksistensi madrasah itu sendiri, tetapi juga kualitas pendidikan. Jadi seperti dikemukakan Gibb dan Bowen, ketika madrasah-madrasah di bagian-bagian lain Timur Tengah menunjukkan tanda-tanda kemerosotan sejak awal abad ke-16, madrasah-madrasah Haramayn—meski mengalami fluktuasi dana wakaf—mampu mempertahankan posisi sebagai pusat-pusat

---

[40] Ma'rûf, *'Ulamâ' al-Nizhâmiyyât*, 148-86.

[41] Dikutip dalam Tritton, *Materials on the Muslim Education*, 105.

[42] *Ibid.*

[43] 'Abd al-Qâdir bin Muhammad al-Nu'âyami al-Dimasyqî (w. 927/1527), *Al-Dâris fî Târîkh al-Madâris*, 2 jilid, peny. Ja'far al-Husni, Damaskus (?): Maktabât al-Dîniyyah, 1988, II, 828.

[44] 'Alî al-Khazriji, *Al-'Uqûd al-Lu'luiyyah fî Târîkh al-Dawlât al-Rasûliyyah*, 2 jilid, Kairo: Matba'ât al-Hilâl, 1914, I, 214.

terkemuka keilmuan Islam. Ini tidak lain berkat gelombang kontinu guru-guru atau syekh yang datang dari negeri-negeri Muslim lain.[45]

2. Bantuan Keuangan Utsmani: Manfaatnya bagi Haramayn

Tidak ragu lagi, gelombang ulama ke Mekkah dan Madinah terus memperoleh momentum sejak awal abad ke-16. Ini harus pula dipandang dalam perspektif sejarah sosio-ekonomi ibadah haji. Dua faktor utama menyebabkan terjadinya perkembangan tersebut. Pertama, penegakan kekuasaan Turki Utsmani di Semenanjung Arabia dan kebanyakan Afrika Utara. Kedua, kebangkitan kembali perdagangan di Lautan India.

Penegakan kekuasaan 'Utsmani di kebanyakan wilayah Timur Tengah menimbulkan perbaikan substansial dalam keamanan, khususnya di Haramayn dan rute-rute haji. Setelah mengambil alih Hijaz pada 923/1517, penguasa-penguasa 'Utsmani menguasakan kepada pemerintah provinsi Mesir secara formal untuk mengelola dana bantuan dan subsidi guna mendukung dan mempertahankan tempat-tempat suci, institusi-institusi sosial keagamaan dan penduduk Haramayn. Ini bukanlah kali pertama bagi 'Utsmani membantu Haramayn.[46] Kenyataan, bahwa bagian substansial dari pendapatan kantor perbendaharaan negara di Mesir secara khusus digunakan untuk membantu Mekkah dan Madinah menandai mulai terjadinya peningkatan kembali minat 'Utsmani terhadap Haramayn. Sultan Selim I memikul bagi dirinya sendiri dan para penerusnya peranan sebagai pelindung (*guardians*) Haramayn. Ia menyatakan keinginannya secara terbuka kepada Khayr Bey ketika terakhir ini dilantiknya menjadi Gubernur Mesir:

---

[45] Gibb dan Bowen, *Islamic Society*, 1:2, 156-7.

[46] Al-Sibâ'î, *Târîkh Makkah*, II, 343-5. Bandingkan Suraiya Faroqhi, "Ottoman Documents concerning the Hajj during the Sixteenth and Seventeenth Centuries", dalam Abdeljelil Temuni (peny.), *La vie sociale dans les provinces arabes à l époque ottomane*, III, Zaghouan: Centre d'Etudes et de Recheiches Ottomanes, Morisques, de Dokumentation et d'Information, 1988, 152-7.

> Saya berharap melihat Saudara mengabdi Nabi (Muhammad) dengan baik. Saya tidak punya keinginan apa pun dari Mesir. Saya hanya memiliki gelar "Pelayan Tanah Suci", dan saya telah melimpahkan seluruh pendapatan Mesir sebagai *waqf* kepada Yang Mulia Nabi. Bersaksilah bahwa sejak sekarang Saudara menjadi penyalur *waqf* dari Tuhan. Jadi tunaikanlah dengan baik.[47]

Terdapat tiga macam bantuan yang dikirim pemerintahan 'Utsmani Mesir. Pertama, uang kontan yang disebut *surre* ("dompet"), yang dibagikan setiap tahun oleh *Emir ul-Hajj* kepada pegawai-pegawai rendah, ulama, dan penduduk Haramayn. Pada 940/1533-4 *sure* berjumlah 560.000 *paras;* menjelang 1004/1595 meningkat jadi 1.327.040 *paras* setiap tahun. Jumlah *surre* terus membengkak; pada 1082/1671-2 jumlahnya adalah 4.806.978 *paras,* dan menjelang akhir abad ke-17 (1107/1695-6) mencapai 5.132.070 *paras*—peningkatan sebanyak 285 persen dari jumlah seabad sebelumnya.[48]

Selain *surre,* perbendaharaan Mesir bertanggung jawab menyediakan *ta'yinat-i Eshraf-i Harameyn,* yakni bantuan keuangan tahunan untuk pembelian bahan makanan dan kebutuhan lain bagi *syarîf* Mekkah dan Madinah, keturunan Nabi, pemuka-pemuka, dan ulama. Dari 1004/1595-6 sampai 1082/1671-2, jumlah *ta'yinat* meningkat dari 93.616 menjadi 158.170 *paras* per tahun. Ditambah bantuan-bantuan lain, jumlah keseluruhan *ta'yinat* sejak 1082/1671-2 adalah 752.800 *paras* setiap tahun.[49]

Mempertahankan tradisi Mamluk, pemerintah Mesir juga berkewajiban menutupi biaya pembelian gandum dan bahan makanan lain yang

---

[47] Dalam Evliya Celebi, *et al.*, *Seyahatname*, Istanbul: 1938, X, 125 dikutip dalam S.K. Shaw, *The Financial and Adminitrative Organization and Development of Ottoman Egypt, 1517-1798*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1962, 253; C.M. Kortepeter, "A Source for the History of Ottoman-Hijaz Relations: The *Seyahatname* of Awliya Chalaby and the Rebellion of Sliatif Sa'd bin Zayd in the Years 1671-1672/1081-1082", dalam *Sources* for *the History of Arabia*, Riyadh: Riyadh University Press, 1979, bagian 2, 229-44.

[48] Shaw, *The Financial*, 254.

[49] *Ibid.*, 258-9.

dikirim ke Haramayn. Sayang, sumber-sumber yang ada tidak memberi informasi tentang jumlah gandum yang dikirim sebelum 1084/1673. Dalam periode antara 1084/1673 sampai 1088/1677 terjadi 196 pengapalan gandum dari Suez ke Yanbu dan Jeddah.[50] Lebih jauh, selama abad ke-11/17, rata-rata 1.600.000 *paras* per tahun dihabiskan untuk pembangunan dan pemeliharaan 16 kapal kecil yang membawa gandum dari Kairo ke pelabuhan-pelabuhan Hijaz.[51]

Selain bantuan-bantuan di atas, sejumlah besar dana dan bahan dikirim berbagai lembaga wakaf di Mesir, yang didirikan khusus untuk kepentingan Tanah Suci. Para penguasa 'Utsmani juga mempertahankan tradisi Mamluk dengan menutupi biaya kafilah haji yang meninggalkan Kairo sekali setahun di bawah pimpinan *Emir ul-Hajj* yang bertanggung jawab, antara lain, mengelola keuangan kafilah.[52] Pada tahun-tahun awal abad ke-11/17, perbendaharaan Mesir memberikan 400.000 *paras* kepada *Emir ul-Hajj,* tetapi menjelang 1082/1671-2 jumlahnya mencapai 942.920 *paras*—suatu peningkatan lebih 200 persen.

Meski jumlah bantuan bagi Haramayn kelihatan begitu banyak, kita harus hati-hati untuk menyimpulkan bahwa seluruh bantuan itu mencapai tujuan yang dimaksudkan. Terdapat banyak kasus di mana bagian tertentu bantuan itu digelapkan oleh mereka yang bertanggung jawab mengelolanya di Kairo atau dalam perjalanan ke Haramayn. Sekitar 10 persen *surre,* misalnya, disimpan pejabat-pejabat Kairo; dan beberapa kasus, hanya sekitar 50 persen bantuan yang betul-betul disampaikan kepada mereka yang berhak menerimanya.

Meski terjadi penggelapan bantuan, kebijaksanaan khusus Utsmani membedakan bantuan kepada Haramayn memang menghasilkan

---

[50] Untuk statistik lengkap pengapalan bahan makanan, lihat Colin Heywood, "The Red Sea and Ottoman Wakf Support for the Population of Mecca and Medina in the later Seventeenth Century", dalam Temimi (peny), *La vie sociate,* III, 167-84.

[51] Shaw, *The Financial,* 261-3. Bandingkan S.J. Shaw, *The Budget of Ottoman Egypt, 1005-1006/1596-1597,* Den Haag dan Paris: Mouton, 1968, 166, 168.

[52] Lihat Abdullah al-'Ankawi, "The Pilgrimage to Mecca in Mamluk Times", dalam R.Bin Serjeant dan R.L. Bidwell (peny), *Arabian Studies,* I, London: C. Hurst, 1974, 146-70.

perkembangan konstan sarana-sarana umum di Tanah Suci, termasuk madrasah, *ribâth,* dan asrama haji. Perbaikan sarana-sarana semacam ini jelas sangat menguntungkan jamaah haji, yang pada gilirannya mendorong peningkatan jumlah jamaah haji. Tetapi, apa yang lebih penting adalah bahwa terdapat bantuan uang kontan dari perbendaharaan 'Utsmani untuk para ulama di Haramayn.[53] Kita mempunyai bukti-bukti bahwa praktik ini dipertahankan sampai masa pendudukan Perancis atas Mesir.[54] Meski, kemakmuran Dinasti Utsmani dan perbendaharaan Mesir kemudian terus memperoleh dukungan khusus dari para penguasa.

3. PERDAGANGAN DAN IBADAH HAJI

Kebangkitan kembali perdagangan di Lautan India sejak abad ke-15 merupakan faktor pokok kedua dalam peningkatan jumlah jamaah haji ke Haramayn. Ini, misalnya, tercermin dari pertumbuhan Jeddah sebagai pelabuhan utama bagi jamaah haji yang berasal dari kawasan Lautan India. Dibangun Khalifah 'Utsmân bin 'Affân pada 27/646 sebagai akses utama bagi wilayah Mekkah ke Laut Tengah,[55] Jeddah sampai awal abad ke-15 hanyalah sebuah desa yang tengah ambruk. Ketika 'Ibn Jubayr berlabuh di Jeddah pada 580/1184, menurut 'Ibn Jubayr:

> Penduduknya menempuh kehidupan dengan sangat buruk. Mereka memperlakukan jamaah haji dalam cara (lebih jelek) daripada perlakuan mereka terhadap orang-orang Yahudi dan Kristen yang harus membayar upeti ... (mereka) merampok dan mengumpulkan kebanyakan bahan makanan (yang dibawa jamaah haji) dan mencari alasan menyimpangkan semua yang mereka miliki.[56]

---

[53] Shaw, *The Financial*, 158, 162, 164.

[54] Lihat Huseyn Effendy, *Ottoman Egypt in the Age of the French Revolution*, terjemahan dari bahasa Arab dengan pendahuluan dan catatan oleh S.J. Shaw, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964, 41, 97-105.

[55] Al-Nahrawâlî, *Kitâb al-'I'lam*, dalam Wüstenfeld (peny.), *Die Chroniken*, III, 79.

[56] 'Ibn Jubayr, *The Travels*, 70-1. Lihat pula 'Abd al-Qadîr bin Ahmad bin Faraj (w. 1010/1602), *Al-Silah wa al-'Uddah fî Târikh Bandar Juddah—The Bride of the Red Sea: A 10th/16th Century Account of Jeddah*, teks Arab disunting, diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris, dan diberi catatan oleh G.R. Smith dan A, 'Umar As-Zayla'i, Durham, Eng.: Centre for

Kondisi Jeddah yang menyedihkan itu tidaklah mengherankan. Dalam masa 'Ibn Jubayr, Jeddah bukan pelabuhan penting dalam perdagangan rempah-rempah antara Timur dan Barat. Perdagangan dilakukan terutama melalui pelabuhan Hormuz dan Aden, dan pelabuhan-pelabuhan Mesir.[57] Hanya tetesan kecil dari perdagangan lukratif ini melewati Jeddah. Ini bukan hanya disebabkan pajak sangat tinggi yang ditetapkan Syarif Mekkah—dan selanjutnya petugas pelabuhan Jeddah—terhadap pedagang Muslim dan non-Muslim,[58] tetapi juga karena kebijaksanaan-kebijaksanaan Shalâh al-Dîn al-Ayyubi dan kebanyakan penguasa Bani 'Ayyub di Mesir (berkuasa 564-650/1169/1252). Mereka menjalankan kebijaksanaan membatasi kehadiran pedagang non-Muslim di sepanjang rute perdagangan Laut Tengah untuk mencegah penyusupan laskar Salib yang berencana menyerang Mekkah melalui pelabuhan Jeddah. Dengan kata lain, hanya Muslim—yang sebenarnya lebih menyenangi Aden ketimbang Jeddah—diizinkan melayari Laut Merah dan membuang jangkar di pelabuhan Jeddah. Pada pihak lain, pedagang Eropa dibatasi di Alexandria dan rute trans-Mediterranean.[59]

Nasib Jeddah berubah dengan berkuasanya Dinasti Mamluk di Suriah dan Mesir (644-923/1250-1517). Kaum Mamluk tidak hanya menghentikan gerak maju pasukan Mongol dan membersihkan sisa-sisa laskar Salib, tetapi juga berusaha membangun kembali ekonomi wilayah Laut Merah. Mereka memperbaiki hubungan dagang dengan negara-negara Eropa, dan menghapuskan pembatasan-pembatasan untuk memasuki Laut Merah. Tetapi lebih penting lagi, Jeddah dinyatakan sebagai pelabuhan utama Laut Merah; hasilnya, Jeddah dengan cepat

---

Middle Eastern and Islamic Studies, 1984, 5. Untuk riwayat lengkap tentang para pengembara, baik Muslim maupun non-Muslim, sejak masa terawal, lihat Angelo Pesce, *Jiddah: Portrait of an Arabian City*, London: Falcon Press, 1974.

[57] S.M. Imamuddin, "Navigation and Maritime Trade in Early Medieval Egypt", *Hamdard Islamicus*, 2, IV (1979), 43-60.

[58] 'Ibn Jubayr, *The Travels*, 72; 'Ibn Faraj, *Târîkh Bandar Juddah*, 5-6.

[59] F.E. Peters, *Jerusalem and Mecca: The Typology of the Holy City in the Near East*, New York: New York University Press, 1986, 227.

berkembang menjadi pelabuhan internasional. Menjelang akhir abad ke-13, gudang-gudang dan fasilitas-fasilitas dagang lain muncul di Jeddah. Pada 830/1425, Barsbay, Sultan Mamluk (berkuasa 825-42/1422-38) mengambil alih pengelolaan duane Jeddah dari tangan syarif Mekkah. Dia memberikan kepada mereka hanya sebagian minimal dan keuntungan perdagangan. Dua tahun kemudian, dia memperbesar pelabuhan dan membangun sebuah masjid baru.

Kebijaksanaan di atas menghasilkan kebangkitan Jeddah sebagai pelabuhan penting di wilayah ini. Jeddah berkembang sedemikian rupa, sehingga melampaui Aden yang kini dijangkiti penyebaran bajak laut. Pedagang asing semakin banyak mendatangi Jeddah. Pada 830/1425, hanya 14 kapal India dilaporkan berlabuh di sana. Setahun kemudian, jumlahnya melompat; terdapat sekitar 40 kapal India dan Persia, dan menjelang akhir abad ini jumlah kapal India di Jeddah meningkat secara dramatis, sehingga mencapai puncaknya sekitar 100 kapal.[60] Melihat bukti-bukti ini, tidak aneh kalau Ludivico di Varthema (Lewis Barthema), yang berada di Jeddah sekitar 910/1504, menyatakan bahwa arus lalu lintas di kota ini sangat ekstensif karena banyaknya orang yang datang ke sana.[61]

Kebangkitan Jeddah menjadi pelabuhan dengan reputasi internasional menarik tidak hanya pedagang, tetapi juga para pecinta ilmu. Adalah dalam masa Mamluk ini, para penguasa dan dermawan Muslim India, misalnya, mulai mendirikan *ribâth* dan madrasah mereka sendiri di Mekkah dan Madinah; bahkan seorang pedagang kaya India, pada pertengahan abad ke-16, mendirikan rumah-rumah wakaf di Jeddah.[62]

---

[60] S.M. Imamuddin, "Maritime Trade under the Mamluks of Egypt (664-923/1250-1517)", *Hamdard Islamicus*, 3, IV (1980), khususnya h. 67-71; Pesce, *Jiddah*, 62-3; Peters, *Jerusalem and Mecca*, 228. Tentang sejarah perdagangan di Jeddah selama masa Utsmani, lihat MS. al-Sha'afi, *The Foreign Trade of Juddah during the Ottoman Period 1840-1916*, Jeddah (?): n.p., 1405/1985.

[61] Di Varthema, *The Travels of Ludovico di Varthema in Egypt, Suriah. Arabia Deserta and Arabia Felix, in Persia, India and Ethiopia, A.D. 1503 to 1508*, terj. (ke dalam bahasa Inggris) dengan pengantar oleh J.W. Jones, London: Hakluyt Society, 1863, 52.

[62] H.K. Sherwani, *The Bahmanids of the Deccan*, Hyderabad: 1953, 67, 87; N.R. Farooqi,

Jumlah jamaah haji dari India juga terus meningkat. Di Varthema ketika berada di Mekkah pada 930/1504 mengamati banyaknya jumlah jamaah haji dari *greater India* (India Major—Anak Benua India) dan dari *lesser India* (India Minor, Insular India—Kepulauan Nusantara).[63] Inilah laporan paling awal yang menyebut kehadiran jamaah haji dari Nusantara.

Kita tidak mempunyai bukti tentang kehadiran jamaah haji Nusantara sebelum masa di Varthema di Mekkah. Tetapi Schrieke menyebut kehadiran orang-orang Indonesia-Melayu di dekat kawasan barat Lautan India pada awal abad ke-12. Dia mengutip al-Idrîsî—menulis pada 549/1154—yang menyebut adanya kapal-kapal dari Zabaj (Nusantara) yang secara reguler membawa besi dari pantai Sofala, Afrika Timur.[64] Bahkan dilaporkan bahwa 'Ibn Bathûthah pada 747/1346 menemukan orang-orang "Jawah" di antara kalangan pedagang asing di Kalikut, di Pantai Malabar.[65] Schrieke juga menyatakan, pada 844/1440, 'Abd al-Razzâq menemukan orang-orang Nusantara di Hormuz.[66]

Sulit menyimpulkan dari data di atas, bahwa Muslim Indonesia-Melayu telah mengadakan perjalanan juga ke Haramayn. Tetapi kita mempunyai data memadai untuk menyatakan, mereka semakin banyak mengunjungi Haramayn sejak abad ke-16 ketika hubungan politik dan perdagangan di antara Nusantara dan Timur Tengah memperoleh momentum.

Mughal Ottoman Relations, Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delhi, 1989, 110-1. Bab Ketiga buku ini, "Mughal Relation with the Sharifs of Mecca", merupakan pembahasan menarik tentang hubungan politik dan agama antara penguasa Muslim Anak Benua India dengan Syarif Mekkah; 'Ibn Faraj, *Târikh Bandar Juddah*, 15-16.

[63] Di Varthema, *The Travels of Ludovico di Varthema*, 37-8. Lihat pula "The Travels of Lewis Barthema or Vertoman into Egypt, Suriah, Arabia, Persia, and India heretifore published in English by R. Eden, and here corrected according to Ramusios Spie, and Corrected", dalam S. Purchas (peny.), *Hakluytus Posthumus or Purchas His Pilgrims*, Glasgow: James Maclehose & sons, 1905, 70.

[64] B.J.O. Schrieke, *The Indonesian Sociological Studies*, Den Haag: van Hoeve, 1957, II, 245.

[65] *Ibid.*, 244. Lihat pula naskah asli bahasa Arab 'Ibn Bathûthah dalam *Rihlah 'Ibn Bathûthah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1407/1987, 572.

[66] Schrieke, *Indonesian Sociological Studies*, II, 245.

4. SEGMEN PARA IMIGRAN DAN ULAMA INTERNASIONAL

Kita telah melihat bahwa dengan perbaikan kondisi sosial politik di Haramayn dan lingkungannya, dalam kondisi abad ke-16 jumlah Muslim yang datang dari berbagai penjuru Dunia Muslim ke Haramayn terus semakin meningkat. Tetapi jelas tidak semua mereka yang datang ke Tanah Suci merupakan ulama atau penuntut ilmu. Kebanyakan mereka, pada kenyataannya adalah jamaah haji biasa, yang ingin memenuhi kewajiban berhaji. Mereka ini biasanya kembali ke negeri asal mereka setelah melaksanakan ibadah haji di Mekkah dan mengunjungi tempat peristirahatan terakhir Nabi di Madinah.

Namun demikian, terdapat sejumlah Muslim yang datang ke Haramayn tidak hanya untuk menunaikan haji, tetapi juga memenuhi tujuan-tujuan lain seperti memperoleh ilmu atau mengabdikan diri melayani tempat-tempat suci. Sebagian bahkan datang untuk berdagang. Mereka ini berpindah, apakah permanen atau sementara, ke wilayah Tanah Suci. Pada tahap ini bermanfaat menggunakan kategori Volt tentang pembagian imigran Asia Selatan di Haramayn dalam abad ke-17 dan ke-18. Kategori ini membantu kita menerangkan lebih jelas berbagai segmen imigran dan ulama internasional yang bermukim di Haramayn.[67]

Tipe pertama adalah mereka yang disebut Voll sebagai *little immigrants;* yakni, orang-orang yang datang dan bermukim di Haramayn, dan dengan diam-diam terserap dalam kehidupan sosial keagamaan setempat. Dapat dengan aman diasumsikan, imigran jenis ini mulanya datang untuk menunaikan haji, tetapi belakangan—apakah karena ingin melayani tempat-tempat suci atau karena tak punya biaya pulang—memutuskan menetap di Haramayn. Mereka ini hidup sebagai penduduk biasa, dan tidak harus merupakan ulama. Kebanyakan mereka biasanya tidak terekam dalam kamus biografi. Tetapi terdapat sejumlah keke-

---

[67] J.O. Voll, "Scholary Interrelation between South Asia and the Middle East in the 18th Century", dalam P. Gaeffke dan D.A. Utz (peny.), *The Countries of South Asia: Boundaries, Extension, and Interrelations,* Philadelphia: University of Pennsylvania, Department of South Asia Regional Studies, 1988, 51.

cualian, seperti Sa'îd bin Yûsuf al-Hindî, seorang *farrasy,* pembentang tikar di al-Masjid al-Nabawi,[68] atau Rayhân al-Hindî yang mengabdikan diri melayani tempat-tempat suci; dia mewakafkan hampir seluruh hartanya untuk membangun sarana-sarana umum di Madinah.[69] Tidak ada indikasi bahwa mereka merupakan ulama yang memainkan peran dalam jaringan.

Tipe kedua adalah *grand immigrants.* Berbeda dengan imigran jenis pertama, *grand immigrants* adalah ulama *par excellence.* Kebanyakan imigran kategori ini telah mempunyai dasar yang baik dalam kehidupan Islam. Sebagian mereka sangat *'alîm* dan terkenal apakah di negeri asal mereka atau di pusat-pusat keilmuan lain. Karenanya, ketika sampai di Haramayn, mereka telah *qualified* untuk ambil bagian dalam diskursus intelektual kosmopolitan. Dalam banyak kasus, mereka memainkan peran aktif tidak hanya dalam pengajaran, tetapi juga dalam menyodorkan gagasan-gagasan baru. Berkat kealiman dan kesalehan mereka, *grand immigrants* mampu menarik penuntut ilmu dari berbagai penjuru Dunia Muslim. Tidak sulit menemukan sebagian mereka yang mampu mencapai keterkemukaan tidak hanya dalam diskursus religio-intelektual, tetapi juga dalam kancah sosial-politik. Seperti kita lihat nanti adalah kelompok imigran ini yang merupakan inti jaringan ulama internasional di Haramayn.

Tipe ketiga adalah ulama dan murid pengembara, yang menetap di Mekkah dan Madinah dalam perjalanan panjang mereka menuntut ilmu. Mereka umumnya datang ke Haramayn untuk menunaikan haji dan sekaligus meningkatkan ilmu. Biasanya mereka memperpanjang masa mukim mereka di Tanah Suci, dan pada umumnya belajar dengan sejumlah guru yang berbeda. Ketika merasa bahwa mereka telah mempunyai ilmu yang memadai dan telah memperoleh otorisasi untuk mengajar (ijazah) dari guru-guru mereka, mereka kemudian kembali ke negeri asal masing-masing, yang biasanya terletak di pinggiran Dunia

---

[68] Al-Sakhawî, *Tuhfat al-Lathîfah,* II, 200.

[69] *Ibid.,* II, 83-4.

Muslim. Mereka ini membawa ilmu, gagasan, dan metode yang dipelajari di Haramayn. Dengan bagitu mereka menjadi *transmitters* utama tradisi keagamaan pusat-pusat keilmuan di Timur Tengah ke berbagai bagian Dunia Muslim. Seperti akan kita bahas nanti, mereka sering membawa letupan-letupan pembaruan, yang pada gilirannya secara signifikan memengaruhi perjalanan historis Islam di Tanah Air mereka.

B. DISKURSUS KEILMUAN DI HARAMAYN: JARINGAN AWAL ULAMA

Tradisi keilmuan di kalangan ulama sepanjang sejarah Islam berkaitan erat dengan lembaga-lembaga sosial keagamaan dan pendidikan, seperti masjid, madrasah, *ribâth,* dan bahkan rumah guru. Hal ini khususnya jelas di Haramayn, di mana tradisi keilmuan menciptakan jaringan ulama ekstensif, yang mengatasi batas-batas wilayah dan perbedaan-perbedaan pandangan keagamaan. Dalam bagian ini, kita membahas bagaimana jaringan ulama berkembang di sekeliling lembaga-lembaga di atas, dan bagaimana ulama terkemuka di Haramayn—melalui tradisi keilmuan mereka—menciptakan hubungan-hubungan yang menyambungkan mereka satu sama lain, dengan ulama terdahulu dan lebih belakangan.

Tidak ragu lagi, kedua masjid suci di Mekkah dan Madinah merupakan kancah terpenting bagi ulama yang terlibat dalam jaringan sejak dasawarsa terakhir abad ke-15. Meski jumlah madrasah dan *ribâth* terus meningkat setelah madrasah pertama dan kedua di Mekkah—masing-masing dibangun pada 571/1175 dan 579/1183, kedua masjid utama di Haramayn tetap menjadi pelengkap yang vital bagi dunia keilmuan di Tanah Suci.

Sebelum melangkah lebih jauh, kelihatannya penting ditegaskan kembali bahwa madrasah diorganisasi secara lebih formal. Madrasah-madrasah mempunyai kepala-kepala, guru-guru, *qâdhî-qâdhî,* dan pegawai-pegawai lain yang diangkat resmi. Madrasah-madrasah itu juga mempunyai kurikulum sendiri, dan bahkan kuota murid-murid

dan alokasi waktu belajar sesuai dengan mazhab masing-masing. Hal ini khususnya benar dalam kasus madrasah-madrasah yang mempunyai empat bagian sesuai dengan jumlah mazhab hukum Sunni. Madrasah al-Ghiyatsiyah, misalnya, mempunyai kuota sebanyak 20 murid untuk setiap mazhab. Murid-murid Syafi'i dan Hanafi belajar di pagi hari, sementara murid-murid Maliki dan Hanbali belajar pada sore hari.[70] Pengaturan yang sama juga diterapkan pada madrasah-madrasah Sulaymaniyah.[71] Juga jelas dari sumber-sumber kita, bahwa madrasah-madrasah ini terutama diabdikan untuk memberikan pengajaran dasar dan menengah dalam berbagai disiplin keislaman. Dengan semua formalitas ini, madrasah memiliki sedikit peluang untuk membawa murid-murid ke tingkat keilmuan Islam lebih tinggi.

Tetapi kelemahan semacam ini—yang muncul dari sifat madrasah Haramayn itu sendiri—segera ditutupi oleh *ribâth* dan, lebih penting lagi, oleh kedua masjid suci di Mekkah dan Madinah. Mereka yang ingin menempuh pendidikan tinggi biasanya menggabungkan diri dengan *halâqah-halâqah* di al-Masjid al-Haram, atau memasuki *ribâth*. Sebagian mereka juga belajar secara khusus di rumah guru-guru mereka. Sebagaimana bisa diduga, hampir tidak terdapat formalitas dalam *halâqah*; hubungan pribadi terbentuk menjadi ikatan kuat yang menghubungkan mereka satu sama lain. Guru-guru kenal baik secara pribadi dengan setiap murid dan, karenanya, mereka mengetahui bakat dan kebutuhan masing-masing, dan mereka berusaha memenuhi kebutuhan-kebutuhan khas tersebut. Signifikansi hal-hal seperti ini hendaklah tidak diremehkan; adalah melalui proses ini guru mengeluarkan ijazah kepada murid-murid, atau mengangkat mereka sebagai *khalîfah tharîqah*.

Al-Fâsî mengemukakan banyak contoh guru di al-Masjid al-Haram, Mekkah yang mendapat otorisasi mengajar secara privat, tidak hanya murid-murid tingkat lanjutan, tetapi juga penguasa-penguasa dan pedagang-pedagang yang ingin menuntut cabang-cabang ilmu islami

---

[70] Al-Fâsî, *Syifa al-Gharam*, I, 329.

[71] Lihat al-Nahrawâlî, *Kitâb Al-I'lam*, dalam Wülstenfeld, *Die Chroniken*, III, 353-4.

tertentu. Di antara mereka adalah 'Alî bin A<u>h</u>mad al-Fuwwiyî (w. 781/1389) yang mendapat otoritas mengajar Syah Syujâ' bin Mu<u>h</u>ammad al-Yazdî—penguasa Syiraz, Persia—tentang Hadis Nabi. Begitu puas dengan cara al-Fuwwiyî mengajarya, sehingga al-Yazdî memberinya 200 *mitsqal* emas, yang sebagiannya digunakan untuk membangun sebuah *ribâth*.[72] Hal yang sama juga terjadi ketika Basyîr al-Jumdar al-Nâshirî, seorang pejabat Mamluk di Mesir, ingin mempelajari berbagai disiplin Islam di Mekkah. Beberapa *qâdhî* ditugaskan mengajarnya; yang terpenting di antara mereka adalah Mu<u>h</u>ammad Jamâl al-Dîn Zhâhinah (w. 817/1414).[73] Seorang *'âlim* lain, Mu<u>h</u>ammad Dhiyâ' al-Dîn al-Hindî (w. 780/1378) dan putranya, Mu<u>h</u>ammad bin Dhiyâ' al-Dîn al-Saghânî (w. 825/1422) ditugaskan mengajarkan fikih Hanbali kepada beberapa anggota Dinasti Mamluk Mesir.[74]

Lebih jauh, ulama yang mengajar di masjid suci Mekkah dan Madinah juga sering diminta menjawab pertanyaan-pertanyaan yang datang dari berbagai tempat di Dunia Muslim. Biasanya mereka mengadakan majelis (*session*) untuk membahas masalah yang ditanyakan. Dalam banyak kasus mereka mengutarakan fatwa-fatwa secara tertulis, tetapi tidak jarang pula mereka menulis buku khusus yang berusaha menjawab persoalan secara terperinci. Al-Fâsî kembali mengemukakan riwayat salah seorang gurunya, Jamâl al-Dîn al-Zhahinah yang menerima ratusan pertanyaan dari berbagai tempat di Timur Tengah.[75]

Peranan penting yang dimainkan ulama al-Masjid al-Haram dan al-Masjid al-Nabawi dalam hubungannya dengan kaum Muslim juga menjadi ciri yang cukup menonjol pada masa-masa belakangan, ketika jaringan ulama semakin berkembang. Sebagaimana akan kita bahas secara terperinci nanti, beberapa ulama terkemuka Haramayn pada

---

[72] Al-Fâsî, *Al-'Iqd al-Tsâmin*, VI, 130. Informasi lebih lanjut tentang *ribâth* Syuja, lihat al-Fâsî, *Syifa al-Gharam*, I, 333.

[73] Al-Fâsî, *Al-'Iqd al-Tsâmin*, II, 53-8.

[74] *Ibid.*, II, 293; III, 168-9.

[75] *Ibid.*, II, 56.

abad ke-17 menulis buku-buku untuk memecahkan masalah-masalah keagamaan yang muncul di kalangan Muslim Indonesia-Melayu. Dan menjelang akhir abad ke-17, Kepala Qadhi Mekkah mengeluarkan fatwa penurunan Sultanah Kâmalat Syah dari singgasana Kesultanan Aceh dengan alasan bahwa sebuah negara Islam haruslah tidak diperintah seorang perempuan.[76]

Satu pertanyaan pokok yang perlu diajukan adalah: bagaimana ulama yang datang dari berbagai tempat di Dunia Muslim mampu mendapatkan posisi-posisi pengajaran di madrasah-madrasah Haramayn, dan di al-Masjid al-Haram dan al-Masjid al-Nabawi. Agar diizinkan mengajar di institusi-institusi ini, setiap guru diwajibkan mempunyai ijazah (sertifikasi), yang menjelaskan kredensial akademik pemegangnya. Kredensial terpenting adalah *'isnâd,* yakni mata rantai otoritas yang menunjukkan hubungan yang tidak terputus antara guru dan murid dalam transmisi kitab-kitab atau ajaran tertentu. Ijazah biasanya dikeluarkan oleh guru yang diakui kewenangannya kepada muridnya setelah yang terakhir ini belajar dengannya.[77] Tetapi terdapat beberapa kasus, seperti akan kita lihat nanti, di mana ijazah dikeluarkan setelah melalui pertemuan relatif singkat atau bahkan melalui korespon-den antara murid dengan guru tertentu.[78]

Pengangkatan ulama pada posisi-posisi pengajaran di masjid suci Mekkah dan Madinah ditetapkan sejalan dengan birokrasi keagamaan yang bertanggung jawab tidak hanya pengelolaan kedua masjid suci, tetapi juga atas kehidupan keagamaan di Haramayn secara keseluruhan. Pemegang kedudukan tertinggi dalam birokrasi itu adalah *Qâdhî*—

---

[76] Lihat R.H. Djajadiningrat, *Kesultanan Aceh: Suatu Pembahasan tentang Sejarah Kesultanan Aceh Berdasarkan Bahan-bahan yang terdapat dalam Karya Melayu,* terj. Teuku Hamid, Banda Aceh: Depdikbud, 1982-3, 60. Lihat pula D. Crecellius dan E.A. Beardow, "A Reputed Sarakata of the Jamal al-Layl Dynasty", *JMBRAS,* 52, II (1979), 54.

[77] Untuk pembahasan tentang ijazah, lihat Tritton, *Materials on the Muslims Education,* 40-6; Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education,* Princeton: Princeton University Press, 1992, khususnya h. 31-3, 176-8.

[78] Lihat pengalaman Shâlih al-Fullânî dalam bab berikut.

sering pula disebut *Qâdhî al-Qudhah* (Kepala Qadhi)—yang bertanggung jawab atas hukum-hukum agama dan kepemimpinan empat *Qadhi*—masing-masing mewakili setiap mazhab Sunni. Kelihatan sebelum masa Utsmani, *Qâdhî al-Qudhah* juga memegang kedudukan Mufti. Di bawah posisi ini adalah dua Syekh al-Haramayn, yang masing-masing memimpin al-Masjid al-Haram dan al-Masjid al-Nabawi. Di Mekkah dan Madinah terdapat pula Syekh al-Ulama yang bertugas mengawasi seluruh ulama di setiap kota ini.[79]

Kita tidak punya informasi tentang kapan birokrasi keagamaan ini dilembagakan, tetapi jelas bahwa ia telah cukup mapan setidaknya sejak abad ke-15. Sejak Dinasti Utsmani mulai memegang kekuasaan atas Hijaz, struktur itu umumnya dipertahankan. Meski pemegang-pemegang kebanyakan posisi itu harus mendapat konfirmasi dari penguasa Utsmani, ulama Haramayn relatif bebas memilih ulama yang akan menduduki pos-pos tersebut. Tetapi terdapat kecenderungan, posisi-posisi itu didominasi ulama yang berasal dari keluarga tertentu.

Kenyataan ini terlihat dalam karier banyak ulama di Haramayn. Sebagai contoh, Jamâl al-Dîn al-Zhahirah, *Qâdhî al-Qudhah* yang tadi sudah disebut digantikan anaknya Ahmad bin Muhammad al-Zhâhirah dalam posisi ini.[80] Sejarawan al-Fâsî diangkat menggantikan ayahnya, Ahmad, sebagai pemimpin Qadhi Mazhab Maliki di Mekkah.[81] Muhammad bin 'Abd al-Rasûl al-Barzanjî—seorang alim penting dalam jaringan ulama—yang berimigrasi ke Haramayn pada paruh kedua abad ke-17, mengangkat nama keluarga Barzanji di Mekkah; tiga anggota keluarga ini mendominasi posisi Mufti Syafi'i setelah periode 1269/1852.[82] 'Abd

[79] Lihat 'Abd al-Rahmân Shalih 'Abd Allâh, *Târîkh al-Ta'lîm fî Makkah al-Mukarramah*, Jeddah: Dâr al-Syuruq 1403/1982, 41; Gibb and Bowen, *Islamic Society*, khususnya h. 93-100. Bandingkan S. Hurgronje, *Mekka*, 173-86; W. Ochsenwald, *Religion, Society and State in Arabia: The Hijaz under Ottoman Control*, Columbus: Ohio State University Press, 1984, 50-4.

[80] Al-Fâsî, *al-'Iqd al-Tsâmin*, III, 139-42.

[81] *Ibid.*, I, 335-63.

[82] Biografi 'Abd al-Rasûl al-Barzanjî dibahas dalam bagian berikut. Bandingkan Ochsenwald, *Religion and Society*, 52.

al-Hâfizh al-'Ajamî, (atau al-'Ujaymî) menjadi Mufti Mekkah setelah Hasan bin 'Alî al-'Ajamî, alim terkemuka dalam jaringan, mengukuhkan anggota keluarga 'Ajami di Haramayn menjelang akhir abad ke-17.[83]

Adalah *Qâdhî al-Qudhah*, Syekh al-'Ulama', Syekh al-Haramayn, dan keempat *Qâdhî* dari empat mazhab Sunni yang secara bersama mengambil keputusan tentang pengangkatan ulama tertentu ke dalam posisi-posisi pengajaran di kedua masjid suci. Sekali atau dua kali setahun mereka mengadakan pertemuan untuk menguji calon-calon guru. Mereka biasanya sudah lama belajar di al-Masjid al-Haram atau al-Masjid al-Nabawi dan, karena itu dikenal baik oleh guru-guru senior. Para penguji, selain memeriksa ijazah calon-calon, juga mengajukan sejumlah pertanyaan menyangkut berbagai disiplin ilmu keislaman. Jika kandidat mampu menjawab seluruh pertanyaan dengan memuaskan, dia diberi ijazah, atau izin mengajar di kedua masjid suci. Nama guru-guru baru ini segera diumumkan, sehingga murid-murid dapat mulai belajar dengan mereka.[84]

Sumber-sumber kita tidak menyinggung jumlah guru di kedua masjid suci dalam periode yang dibahas. Sebuah laporan 'Utsmani untuk 1303/1884 menyatakan, terdapat 270 guru pada tahun itu. Snouck Hurgronje menganggap jumlah ini tidak bisa dipercaya. Karena, menurutnya, "banyak di antara mereka disebut profesor (guru) karena Gubernur ('Utsmani) ingin membantu mereka dengan gaji yang dianggarkan untuk kemajuan ilmu."[85] Hurgronje percaya, jumlah total guru sebenarnya hanya di antara 50 sampai 60 orang.[86] Tidak ada jalan untuk memeriksa jumlah ini. Penulis beranggapan, jumlah rata-rata seluruh

---

[83] Biografi Hasan al-'Ajami dibahas dalam bagian berikut. Untuk pembahasan lebih lanjut tentang peran ulama keluarga al-'Ajamî dalam jabatan-jabatan keagamaan di Mekkah, lihat al-Sibâ'î, lihat *Târikh Makkah*, II, 469-70.

[84] 'Abd Allâh, *Târîkh al-Ta'lîm*, 41-2; Abdullatif Abdullah Dohaish, *History of Education in the Hijaz up to 1925*, Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1398/1978. Bandingkan S. Hurgronje, *Mekka*, 174-5.

[85] S. Hurgronje, *Mekka*, 183; Dohaish, *History of Education*, 180.

[86] S. Hurgronje, *Mekka*, 183.

guru pada waktu mana pun sepanjang abad ke-17 dan ke-18 berkisar antara 100 sampai 200 orang. Jika jumlah ini ditambah dengan guru-guru yang mengajar di madrasah dan juga guru-guru tamu, maka jumlah total guru-guru di Haramayn jelas cukup besar.

1. Jaringan Ulama Pra-Abad ke-17

Bagaimana ulama melaksanakan proses keilmuan di Haramayn? Ketika 'Ibn Jubayr di Mekkah pada 579-80/1183-4, dia menyaksikan berbagai kegiatan keilmuan di al-Masjid al-Haram: terdapat para pembaca Al-Qur'an dan penyalin kitab-kitab keagamaan. Murid-murid duduk dalam *halâqah*—mengelilingi guru-guru dan orang berilmu lainnya. Sayang 'Ibn Jubayr tidak menyinggung kegiatan keilmuan di madrasah-madrasah yang sedang bertumbuh di Mekkah.[87] 'Ibn Bathûthah mengamati situasi yang sama ketika ia berada di sana pada 728/1326. Setiap malam ia menyaksikan banyak orang terlibat dalam kegiatan keilmuan dan keagamaan: sebagian mereka membentuk *halâqah* dengan kitab-kitab keagamaan dan Al-Qur'an di tengah mereka, sementara sebagian lain asyik beribadah.[88]

Kita beruntung bahwa 'Ibn Bathûthah, yang mengunjungi Mekkah dan melaksanakan haji tiga kali dalam tahun-tahun antara 728/1326 dan 756/1355, memberi kita gambaran lebih lengkap tentang dunia keilmuan di Mekkah. Dengan mengagumkan, dia menggambarkan diskursus keilmuan dan sketsa biografi sejumlah ulama terkemuka di kota ini. Selama di Mekkah, dia tinggal pada mulanya di Ribâth al-Muwaffaq yang terletak di sisi barat daya atau dekat Pintu 'Ibrâhîm, al-Masjid al-Haram. Belakangan, dia pindah ke kompleks Madrasah Muzhaffariyah, di sebelah selatan masjid. Jadi, 'Ibn Bathûthah mampu mengamati lebih dekat kegiatan keilmuan yang diselenggarakan di situ, dalam musim haji sekalipun.[89] Di Ribâth al-Muwaffaq, dia bertemu dengan beberapa syekh

[87] 'Ibn Jubayr, *The Travels*, 86.

[88] 'Ibn Bathûthah, *The Travels*, terj. Gibb, 182.

[89] *Ibid.*, 203-4, 217-8.

yang saleh: salah seorang di antara mereka, Syams al-Dîn Muhammad al-Syâmî yang telah tinggal di Ribâth ini selama 40 tahun.[90]

Walau 'Ibn Bathûthah menyuplai kita dengan catatan biografi beberapa ulama terkemuka yang memegang berbagai pos di al-Masjid al-Haram, dia tidak mengungkapkan bagaimana proses keilmuan berlangsung di masjid itu sendiri. Tetapi 'Ibn Jubayr sebelumnya mengamati tradisi *halâqah* di Mekkah. Ini juga merupakan praktik umum sebagaimana disaksikan 'Ibn Bathûthah di Madinah. Catatan-catatan lebih belakangan tentang al-Masjid al-Harâm, seperti yang diberikan al-Fâsî, bersaksi bahwa *halâqah* tetap dipertahankan sebagai metode utama proses belajar mengajar. *Halâqah* biasanya diselenggarakan di pagi hari, setelah salat Subuh, 'Ashar, Maghrib, dan Isya'. Selama siang hari kegiatan pendidikan pindah ke madrasah-madrasah di sekitar masjid.[91]

Begitulah, seperti dikemukakan 'Ibn Bathûthah, 'Abû al-Hasan bin Rizq allâh al-Anjârî, seorang fakih yang kebetulan menjadi teman ayah 'Ibn Bathûthah, mengajar *ushûl al-dîn* di Madrasah Muzhaffariyah pada siang. Malam hari, setelah menghadiri *halâqah* di Masjid al-Harâm, al-Anjari pulang beristirahat di Ribâth Râbi', yang juga didiami beberapa ulama terkemuka lainnya.[92] Ribâth ini didirikan penguasa Bani Ayyûb, Damaskus, Sultan Nûr al-Dîn bin Sultan Shâlah al-Dîn al-Ayyûbî (berkuasa 582-92/1186-96) khusus untuk ulama non-Hijâz.[93]

Keterkaitan ulama di Haramayn kepada kedua masjid suci sementara mempertahankan afiliasi mereka dengan madrasah dan *ribâth* kelihatan merupakan salah satu ciri utama jaringan keilmuan di Mekkah dan Madinah sejak periode ini sampai ke masa modern.[94] Kita telah mencatat di depan bahwa sejarawan al-Fâsî—yang juga merupakan Qâdhi Maliki

---

[90] *Ibid.*, 204.

[91] Lihat al-Fâsî, *Syifâ' al-Gharam*, I, 329.

[92] 'Ibn Bathûthah, *The Travels*, terj. Gibb, 222-3.

[93] Al-Fâsî, *Syifâ' al-Gharam*, I, 335; *Al-'Iqd al-Tsâmin*, I, 161-2.

[94] Lihat misalnya, S. Hurgronje, *Mekka*, khususnya h. 171-212. Bandingkan 'Umar 'Abd al-Jabbâr, *Durus min Mâdhî al-Ta'lîm wa Hâdhirih bi al-Masjid al-Harâm*, Kairo: 1959; *Siyar wa Tarâjm ba'dh 'Ulama'ina fî al-Qarn al-Râbi' 'Asyar li al-Hijrah*, Jeddah: Tihama, 1403/1982.

di Mekkah—dalam autobiografinya menyatakan, dia mengafiliasikan diri dengan Madrasah A'zham Syah sebagai *qâdhi* dan mengajar mazhab Maliki.[95] Terdapat beberapa ulama terkemuka Mekkah yang pernah belajar di madrasah ini. Di antaranya adalah *Qâdhî al-Qudhah* Hanafi di Mekkah, A<u>h</u>mad bin Mu<u>h</u>ammad al-Saghânî (749-825/1348-1422), yang pernah belajar doktrin mazhab Hanafi di Madrasah A'zham Syah dan Madrasah Zanjilî, dan kemudian di Masjid al-Haram.[96]

Hal ini juga tercermin dalam pengalaman Jamâl al-Dîn Mu<u>h</u>ammad bin 'Abd Allâh bin Zhâhirah, yang belakangan menjadi *Qâdhî al-Qudhah* Mekkah. Dia mengambil mata pelajaran mazhab Syâfi'i di Madrasah A'zham Syah. Alim terkemuka ini—yang juga merupakan salah seorang guru al-Fâsî,[97] bertanggung jawab mengeluarkan otorisasi bagi ulama untuk mengajar di al-Masjid al-Haram. Dia juga memegang pos pengajaran di Madrasah Mujahidiyah selama 17 tahun.[98] Dalam tahun-tahun terakhir kehidupannya, pos ini—selain pos Mufti dan *Qâdhî al-Qudhah* Mekkah—diserahkan kepada putranya, A<u>h</u>mad bin Mu<u>h</u>ammad bin Zhâhirah (w. 827/1424), yang juga mengajar di Madrasah al-Banjaliyah (al-Kanba'iyah).[99] Madrasah Mujahidiyah pernah menjadi tempat belajar A<u>h</u>mad bin Mu<u>h</u>ammad al-'Âqilî (752-99/1351-97), yang memegang kedudukan Qadhi dan Khathib Haramayn. Sejak

---

[95] Al-Fâsî terutama dikenal sebagai sejarawan terkemuka Mekkah, tetapi ia juga alim *par excellence*. Dia belajar hampir di seluruh pusat utama pengajaran Islam di Timur Tengah, termasuk Kairo, Baghdad, Damaskus, dan beberapa kota di Yaman. Jumlah syekh atau gurunya dilaporkan hampir mencapai 500 orang. Di antara guru dan temannya di Kairo adalah muhadis besar 'Ibn <u>H</u>âjar al-'Asqalânî dan Syihâb al-Din al-Ramlî. Ada yang mengatakan al-Fâsî bertemu dengan sejarawan 'Ibn al-Khaldûn dan Tâqî al-Din al-Maqrizî Mesir. Lihat autobiografinya dalam *al-'Iqd al-Tsâmin*, I, 331-63. Lihat pula 'Ibn Fahd, *'Akhbâr 'Umm al-Qurâ*, III, 485; W.G. Milward, "Taqi al-Din al-Fasi's Sources for the History of Mecca from the Fourth to Ninth Centuries A.H.", dalam *Sources for the History of Arabia*, Riyadh: Riyadh University Press, 1979, Bagian 2, 37-49.

[96] Al-Fâsî, *al-'Iqd al- Tsâmin*, III, 168-9.

[97] *Ibid.*, I, 333.

[98] *Ibid.*, II, 57-8.

[99] *Ibid.*, III, 139-42.

789/1387, dia mengajar di almamaternya ini sampai dia wafat.[100]

Madrasah Afdhaliyah yang diwakafkan Dinasti Rasuli, Yaman, juga dihadiri murid-murid yang kemudian menjadi warga terkemuka Haramayn. Di antaranya adalah Qadhi A<u>h</u>mad al-'Âqilî yang disebut di atas. Belakangan, dia menjadi kepala madrasah ini untuk kemudian digantikan 'Abd al-Lathîf bin Salîm al-Zabidî (lahir 740/1339), yang memegang posisi itu selama empat belas tahun. Setelah masa baktinya di Mekkah, dia kembali ke kampung asalnya, Zabid, Yaman di sini dia ikut membantu perkembangan beberapa madrasah sampai dia wafat pada 818/1415.[101]

Di samping contoh-contoh ini, terdapat Quthb al-Dîn al-Nahrâwâlî (917-90/1511-82), sejarawan terkemuka Mekkah, yang keturunan India.[102] Dia juga pernah belajar di Madrasah al-Kanba'iyah. Al-Nahrâwâlî yang juga dikenal sebagai muhadis, kemudian mengajar di Madrasah Sulaymaniyah bagian Hanafi.[103] Satu contoh lagi adalah Mufti Syafi'i Mekkah, Nâshir bin 'Abd al-Rahmân al-Mashrî al-Makkî (w. 634/1237) yang belajar di Mesir sebelum pindah ke Mekkah. Dia kemudian menjadi alim terkemuka di kota ini dan mengajar di Madrasah Ursufiyah.[104]

Dari contoh-contoh di atas, jelaslah banyak ulama di Haramayn pernah belajar di madrasah. Tetapi penting dicatat, mereka belajar di madrasah hanya pada tahap-tahap awal studi dan karier mereka. Setelah itu, biasanya mereka belajar dengan syekh-syekh di kedua

---

[100] *Ibid.*, III, 123-5.

[101] *Ibid.*, VI, 134-5.

[102] Sebagai muhadis terkemuka al-Nahrawâli turut memainkan peran penting dalam kajian Hadis di Haramayn. Dia mempunyai hubungan luas dengan tokoh-tokoh penting jaringan ulama dalam abad ke-17 dan ke-18. Untuk biografi lengkapnya, lihat 'Abd al-Karîm bin Muhibb al-Dîn al-Quthbî (w. 1014/1605), *'I'lâm al-'Ulamâ' al-A'lam bi Binâ' al-Masjid al-<u>H</u>aram*, peny. A<u>h</u>mad Mu<u>h</u>ammad bin Jamâl, *et al.*, Riyadh: Dâr al-Rifâ'i, 1403/1983, 13-9; Mu<u>h</u>ammad bin 'Alî al-Syawkânî (w. 1205/1791), *al-Badr al-Thâli'*, 2 jilid, Kairo: Mathba'at al-Sa'âdah, 1348/1929, II, 57; 'Abd al-<u>H</u>ayy bin 'Abd al-Kabir al-Kattanî, *Fahras al-Fahâris*, 3 jilid, Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmî, 1402/1982, II, 944-61.

[103] 'Abd al-Karim al-Quthbî, *al-Barq al-Yamânî fî al-Fath al-'Utsmânî*, Riyadh: Dâr al-Yamâmah li al-Bahts wa al-Nasyr wa al-Tarjamah, 1967, 12.

[104] Al-Fâsî, *al-'Iqd al-Tsâmin*, VII, 316-7.

masjid suci Haramayn, atau pusat-pusat keilmuan lain di Timur Tengah. Setelah mendapat pengakuan yang diperlukan dari ulama dan masyarakat Haramayn, mereka pada umumnya memegang pos-pos keagamaan dan memperoleh otorisasi mengajar di kedua masjid suci dan madrasah-madrasah sekitarnya. Meski kebanyakan mereka lahir dan dibesarkan di bagian-bagian lain Dunia Muslim, sebagian lebih senang menghabiskan usia di Haramayn. Tetapi sebagian lain, seperti 'Abd al-Lathîf al-Zabidî, kembali ke negeri asal masing-masing; membangun madrasah-madrasah baru atau mengembangkan madrasah-madrasah yang sudah ada.

Tingkat perkembangan jaringan ulama di Haramayn bisa diselidiki dalam catatan biografi sejumlah besar ulama yang disediakan sumber-sumber semasa. Sebagai contoh, catatan 'Ibn Bathûthah mengenai ulama terkemuka di Haramayn bisa memberi kita sejumlah ide tentang perkembangan itu. Meski jumlah ulama yang disebutkannya sama sekali belum ekshaustif,[105] catatan 'Ibn Bathûthah pada batas tertentu dapat mengungkapkan kompleksitas jaringan ulama internasional di Haramayn. Tabel berikut disusun dari catatan 'Ibn Bathûthah.

TABEL 1. NEGERI ASAL SEJUMLAH ULAMA DI MEKKAH

No.	Wilayah	Jumlah
1.	Anatolia	3
2.	Andalusia	1
3.	Hind (India)	1
4.	Irak	1
5.	Maghrib (Afrika Utara)	5
6.	Mekkah	5
7.	Mesir	4
8.	Persia	3
9.	Suriah	1
10.	Yaman	1
11.	Tidak diketahui	7
	Total	32

105 'Ibn Bathûthâh, *The Travels*, terj. Gibb, 203-4, 213-31.

Jumlah aktual ulama di Mekkah pastilah jauh lebih besar dari angka yang diberikan 'Ibn Bathûthah seperti ditabelkan di atas. Kita dapat mengasumsikan, 'Ibn Bathûthah mengenal hanya ulama yang terkenal dan kebetulan bertemu dengannya, karena dia tinggal di Mekkah dalam masa yang singkat saja. Yang penting dicatat ialah, mayoritas ulama di Mekkah Arab non-Hijaz, dan hanya seorang yang berasal dari wilayah timur Dunia Muslim, yakni dari Anak Benua India. Bukti ini mendukung argumen kita terdahulu, bahwa jumlah Muslim yang datang dari wilayah Lautan India mulai meningkat hanya pada abad ke-15, ketika hubungan dagang dan politik di antara kawasan ini terus berkembang.

Catatan al-Fâsî juga mendukung argumen kita. Dalam kamus biografisnya yang 8 jilid, ia mendaftar 3.548 ulama terkemuka, penguasa-penguasa dan bangsawan Mekkah sejak abad-abad awal Islam sampai paruh pertama abad ke-9 H/perempatan pertama abad ke-15 M. Dari jumlah itu kita menemukan hanya delapan ulama dengan *laqab* "al-Hindi".[106] Seorang di antaranya mempunyai *laqab* "al-Hindi al-Kabulî" (dari Kabul, Afghanistan?). Selain itu, semuanya berasal dari Anak Benua India, atau lahir di Mekkah dari orangtua keturunan India. Hampir seluruh mereka ini sezaman dengan al-Fâsî; bahkan beberapa di antara mereka sering dikonsultasinya.

Segmen ulama di Madinah kelihatannya tidak begitu berbeda dengan Mekkah. Banyak mereka, jika tidak mayoritas, bukan penduduk asli Hijaz. Jumlah mereka juga kelihatan lebih kecil. Menengok sekali lagi ke catatan-catatan 'Ibn Bathûthah, dari 15 ulama yang disebutkannya, tak seorang pun penduduk asli Madinah. Kebanyakan mereka (lima orang) berasal dari Mesir, dan empat orang lainnya berasal dari daerah Maghrib. Sisanya datang dari Andalusia dan wilayah-wilayah lain di Timur Tengah. Tak seorang pun yang datang dari wilayah timur.[107] Perlu diingatkan kembali, 'Ibn Bathûthah mampir di Madinah hanya selama empat hari dan, karenanya, dia tak dapat diharapkan bisa menggali

[106] Al-Fâsî, *Al-'Iqd al-Tsâmin*, II, 291-3, 319, 320-1, 332, 340-2; III, 393; IV, 187-8.

[107] 'Ibn Bathûthab, *The Travels*, terj. Gibb, 174-8.

informasi lebih banyak tentang dunia keilmuan di kota ini.

Kontras dengan catatan 'Ibn Bathûthah, al-Sakhawî dalam kamus biografinya, yang mengemukakan sketsa biografi ulama dan tokoh-tokoh terkemuka lain di Madinah sejak awal Islam sampai ke masanya sendiri, memberikan sejumlah besar ulama asli Madinah. Tetapi ia mendaftar lebih banyak lagi ulama non-Hijazi yang bermukim dan mengajar di Madinah pada abad ke-15. Kebanyakan mereka datang dari wilayah-wilayah lain di Semenanjung Arabia, Mesir, Afrika Utara, Andalusia, Anatolia, Persia, Suriah, dan Irak. Kita menemukan hanya enam ulama yang berasal dari wilayah Hindi.[108]

Kita tidak mempunyai banyak sumber sejarah yang secara khusus mengungkapkan proses keilmuan di Haramayn pada abad ke-17 dan ke-18. Tetapi informasi-informasi biografis ulama di dalam jaringan pada periode ini memberikan gambaran yang pada esensinya sama. Proses keilmuan di kedua masjid suci dan di madrasah-madrasah dilaksanakan dalam cara yang telah diungkapkan terdahulu. Bahkan gambaran yang diberikan Snouck Hurgronje pada akhir abad ke-19 mengungkapkan banyak kontinuitas.[109] Di samping kontinuitas itu, tidak ragu lagi, juga terjadi perubahan-perubahan, khususnya menyangkut "komposisi" atau segmen ulama yang terlibat dalam jaringan. Sejak abad ke-17, negeri asal ulama di Haramayn semakin beragam. Ulama dan murid dari wilayah periferal, seperti Nusantara, Afrika, dan bahkan Cina, mulai masuk ke dalam gambar.

C. INTI JARINGAN ULAMA ABAD KE-17: FIGUR DAN HUBUNGAN

Hanya sedikit keraguan bahwa beberapa ulama yang disebutkan dalam bagian lalu, dalam satu dan lain hal, mempunyai hubungan satu sama lain. Tetapi, di luar cakupan tulisan ini membahas hubungan-

---

[108] Al-Sakhawî, *Tuhfat al-Lathîfah*, I, 235-6, 262, 319; II, 83-4, 200, 201, 307; III, 790

[109] Lihat S. Hurgronje, *Mekka*, khususnya, h. 174-212.

hubungan untuk secara lebih terperinci. Apa yang lebih penting adalah bahwa beberapa ulama terkemuka pada periode itu mempunyai hubungan dengan inti jaringan dalam abad ke-17. Kita mencatat bahwa al-Fâsî, misalnya, adalah murid dan teman baik 'Ibn Hajar al-'Asqalânî dan Syihâb al-Dîn al-Ramlî, dua muhadis besar yang hidup di Mesir. Kemudian, al-Nahrawâlî, alim terkemuka dalam abad ke-16 di Haramayn, mempunyai hubungan-hubungan ekstensif tidak hanya dengan ulama terdahulu, seperti 'Ibn Hajar al-'Asqalânî, tetapi juga dengan ulama abad ke-17, semacam 'Ibrâhîm al-Kuranî. Hampir seluruh ulama yang menjadi inti jaringan abad ke-17 memiliki *'isnâd* Hadis dan silsilah tarekat yang melibatkan ulama terkemuka ini. Sifat hubungan-hubungan itu akan menjadi lebih jelas tatkala kita melanjutkan pembahasan.

Sejauh penelitian kita, jaringan ulama pada abad ke-17 mempunyai asal usul yang amat kosmopolitan. Terdapat setidaknya dua ulama non-Hijazi yang kelihatannya memberikan sumbangan besar kepada pertumbuhan jaringan ulama dalam abad ini; pertama, Sayid Shibghat Allâh bin Rûh Allâh Jamâl al-Barwâjî (sebagian ahli mengejanya al-Barûjî atau Barauch, Gujarat), yang kelahiran India dan orangtua asal Persia. Kedua adalah seorang Mesir bernama Ahmad bin 'Alî bin 'Abd al-Quddûs al-Syinnâwî al-Mishrî al-Madanî. Hubungan kedua tokoh ini merupakan contoh yang baik bagaimana interaksi keilmuan menghasilkan pertukaran pengetahuan dan transmisi "tradisi-tradisi kecil" Islam dari India dan Mesir ke Haramayn.

Shibghat Allâh (w. di Madinah pada 1015/1606) tidak ragu lagi merupakan contoh tipikal alim pengembara yang akhirnya menjadi *grand immigrant* di Haramayn. Salah seorang gurunya yang masyhur di India adalah Wajîh al-Dîn al-Gujaratî (w. 997/1589), syekh terkemuka Syathariyah, yang tinggal di Ahmadabad. Selama beberapa tahun, Shibghat Allâh—di bawah patronase penguasa setempat, mengajarkan doktrin Syathariyah di kota kelahirannya. Pada 999/1591, ia mengadakan perjalanan ke Mekkah untuk menunaikan haji. Setelah kembali ke India, ia mengembara ke berbagai tempat sebelum tinggal di Ahmad-

abad selama setahun. Kemudian, dia pindah ke Bijapur, sebuah pusat sufi di India—di sini dia berhasil merebut hati Sultan 'Ibrâhîm 'Âdil Syah yang kemudian membuat pengaturan khusus bagi Shibghat Allâh untuk kembali berlayar ke Haramayn pada musim haji 1005/1596.[110] Tetapi, setelah menunaikan haji, Shibghat Allâh memutuskan berdiam di Madinah—di sini dia membangun sebuah rumah dan sebuah *ribâth,* sangat mungkin dari wakaf dan hadiah yang diterimanya dari Sultan Ahmadnagar dari Bijapur, serta pejabat-pejabat 'Utsmani di Madinah.

Shibghat Allâh umumnya dikenal sebagai syekh terkemuka Syathariyah; dia dipandang bertanggung jawab dalam memperkenalkan kepada kalangan ulama Haramayn kitab *Jawâhir-i Khamsah* karangan Muhammad Ghawts al-Hindî (w. 970/1563), syekh terkenal Syathariyah. Tetapi Shibghat Allâh juga menginisiasi murid-murid ke dalam tarekat Chishtiyah, Suhrawardiyah, Madariyah, Khalwatiyah, Hamadaniyah, Naqsyabandiyah, dan Firdawsiyah. Ini tidak mengherankan, karena gurunya, Wajîh al-Dîn diinisiasi ke dalam delapan tarekat tersebut.[111] Shibghat Allâh aktif mengajar di al-Masjid al-Nabawi dan *ribâth*-nya sendiri; dia juga menulis beberapa karya tentang tasawuf, kalam, dan syarah tentang *Tafsir al-Baydhâwî.*[112]

Keragaman murid-murid terkemuka Shibghat Allâh jelas mencerminkan sifat kosmopolitan diskursus keilmuan di Haramayn. Di antara murid-muridnya adalah Ahmad al-Syinnawî, Ahmad al-Qusyasyî, Sayid Amjad Mirza, Sayid 'As'ad al-Balkhî, 'Abû Bakr al-Nasfî al-Mishrî, 'Ibn

---

[110] Untuk biografi dan karya Shibghat Allâh, lihat Muhammad 'Amin al-Muhibbî (1061. 1111/1651-99), *Khulâshat al-Atsar fî 'A'yan al-Qarn al-Hâdi 'Asyar,* 4 jilid, Kairo: 1248/1867, cetak ulang Beirut: Dâr Shadir, t.t, II, 243-4; 'Abd al-Hayy bin Fakhr al-Din al-Hasani (w. 1923), *Nuzhat al-Khawâthir fî Buhjat al-Masâmi' wa al-Nawâzhir,* 7 jilid, Hayderabad: Dâ'irât al-Ma'ârif al-'Utsmâniyyah, 1931-59, V. 175-7; Shiddîq bin Hasan al-Qannûjî (w. 1307/1889), *'Abjad al-'Ulûm,* 3 jilid, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t, III, 225; 'Ismâ'îl Bâshâ al-Baghdâdî, *Hadiyyât al-'Ârifîn: 'Asmâ' al-Mu'allifîn 'Atsar al-Mushannifîn,* 2 jilid, Istanbul: Milli Fgitim Basimevi, 1951, I, 425; Khaiyr al-Din al-Zarkalî (al-Zerekli), *al-A'lam: Qâmûs Tarâjim,* 12 jilid, Beirut. t.tp., 1389/1969, III, 287: S.A.A. Rizvi, *A History of Sufism in India,* 2 jilid, New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1983, II, 329-30.

[111] Rizvi, *A History of Sufism*, II, 130.

[112] Untuk daftar karyanya, lihat al-Baghdâdî, *Hadiyyât al-'Ârifîn*, I, 425.

'Abd Allâh bin Walî al-Hadhramî, Mu<u>h</u>ammad bin 'Umar al-Hadhramî, 'Ibrâhîm al-Hindî, Muhy al-Dîn al-Mishrî, 'Ibn 'Ilyâs al-Kurdî, Nizhâm al-Dîn al-Sindî, 'Abd al-'Azhîm al-Malikî, dan <u>H</u>abîb Allâh al-Hindî.[113] *<u>H</u>alâqah*-nya juga dihadiri murid-murid dan jamaah haji dari Kesultanan Aceh yang memberinya informasi tentang Islam di Nusantara.[114] Penting disinggung, Shibghat Allâh juga menjadi teman Fadhl Allâh al-Burhânpûrî al-Hindî (w. 1029/1620),[115] yang karyanya *Al-Tuhfat al-Mursalah ilâ Rûh al-Nabî*[116] menimbulkan pembahasan hangat di kalangan ulama, seperti akan kita ungkapkan nanti.

Dua ulama terkemuka yang banyak bertanggung jawab atas penyebaran ajaran-ajaran Shibghat Allâh di Haramayn adalah A<u>h</u>mad al-Syinnawî dan A<u>h</u>mad al-Qusyasyî. Lahir pada 975/1567 dari keluarga ulama yang cukup terpandang di Mesir, A<u>h</u>mad al-Syinnawî memperoleh pendidikan dasar di kampung halamannya.[117] Kakeknya, Mu<u>h</u>ammad al-Syinnawî, seorang sufi, adalah *mursyîd* sufi terkenal Mesir, 'Abd al-Wahhâb al-Sya'rânî. Nama terakhir ini sebaliknya menginisiasi ayah A<u>h</u>mad al-Syinnawî, 'Alî al-Syinnawî, ke dalam tarekat Ahmadiyah.[118] Meski A<u>h</u>mad al-Syinnawî sejak muda telah terekspos

---

[113] Al-Muhibbî, *Khulâshat al-'Atsar,* II, 234; al-<u>H</u>asanî, *Nuzhat al-Khawâthir,* V, 185-6.

[114] Lihat T. Iskandar, *De Hikajat Atjeh,* 's-Gravenhage: N.V. de Nederlandsche Boek en Steendrukkerij, 1959, 167-8; Djajadiningrat, *Kesultanan Aceh,* 47.

[115] Untuk biografi lengkap al-Burhânpûrî, lihat Mushthâfâ Fath Allâh al-Hamawî (w. 1123/1711), *Fawâ'id al-Irtihâl wa Natâ'ij al-Safar fî 'Akhbâr Ahl al-Qarn al-Hâdî 'Asyar,* 3 jilid, Kairo: MS Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, Târikh 1093, I, folio 166-8; al-Muhibbî, *Khulâshat al-'Atsar,* IV, 110-11; al-Hasanî, *Nuzhat al-Khawâthir,* V, 352-3; al-Baghdâdî, *Hadiyyât al-'Ârifîn,* II, 271.

[116] Lihat A.H. Johns, *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet,* Canberra: The Australian National University, 1965. Untuk tafsir tentang karya ini, lihat al-Baghdadi, *Hadiyyât al-'Ârifîn,* II, 271; Brockelmann, *GAL,* S. II, 617. Selain 'Ibrâhîm al-Kurani, komentar atas karya al-Burhânpûrî juga ditulis 'Abd al-Ghânî al-Nabûlûsî, berjudul *Nuhabât al-Mas'alah.*

[117] Untuk biografi dan karya al-Syinnawî, lihat al-Muhibbî, *Khulâshat al-'Atsar,* I, 243- 6; al-Qannûjî, *'Abjad al-'Ulûm,* III, 165; al-Zarkalî, *al-'A'lam,* I, 174-5.

[118] Tentang hubungan al-Syinnawî dan hubungan A<u>h</u>mad al-Syinnawî dengan al-Sya'rânî, lihat M. Winter, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt: Studies in the Writings of 'Abd al-Wahhab al-Sya'rani,* New Brunswick: Transaction Books, 1982, 30, 51, 57, 95, 98, 99, 126, 129, 138-40. Bandingkan al-Kattanî, *Fahras,* I, 319, 1052.

secara ekstensif kepada tasawuf, dia mempunyai minat khusus untuk mempelajari Hadis. Di antara gurunya dalam disiplin ini adalah dua muhadis terkemuka Mesir: Mufti Syafi'i Mesir, Syams al-Dîn al-Ramlî (w. 1004/1596)[119] dan Mu<u>h</u>ammad bin 'Abî al-<u>H</u>asan al-Bakri yang juga dikenal sebagai sufi.[120] Belakangan, A<u>h</u>mad al-Syinnawî mengadakan perjalanan ke Haramayn dan bermukim di Madinah—di sini ia wafat pada 1028/1619.

Tidak perlu dipersoalkan lagi, A<u>h</u>mad al-Syinnawî mencapai kemasyhuran di Madinah. Dia membina persahabatan dengan belajar kepada Shibghat Allâh yang kemudian menginisiasinya ke dalam tarekat Syathariyah. Berkat kedalaman ilmunya dalam tasawuf, al-Syinnawî memperoleh gelar *al-Bâhir al-Tharîqah.* Keahliannya dalam Hadis dan tasawuf membuat banyak murid mengikuti *<u>h</u>alâqah*-nya. Di antara muridnya adalah Sayid Salîm bin A<u>h</u>mad Syaikhânî, A<u>h</u>mad al-Qusyasyî, dan Sayid al-Jalîl Mu<u>h</u>ammad al-Ghurâbî.

Hubungan-hubungan keilmuan A<u>h</u>mad al-Syinnawî melalui studi Hadis dan tarekat cukup luas. Sebagai contoh, dia mempunyai *'isnâd* dengan ulama dan sufi terdahulu, seperti Mu<u>h</u>ammad Zhâhirah al-Makki, Quthb al-Dîn al-Nahrawâlî, 'Ibn <u>H</u>ajar al-'Asqalânî, al-Suyûthî, dan 'Ibn 'Arabî.[121] Al-Syinnawî menulis beberapa karya berkenaan dengan *kalâm* dan tasawuf; al-Baghdâdî dan Brockelmann masing-

[119] Untuk biografi Syams al-Dîn al-Ramlî yang memainkan peran penting dalam jaringan ulama, lihat 'Abd al-Wahhâb al-Sya'rânî (899-973/1493-1565), *al-Thabâqât al-Shughrâ*, peny. 'Abd al-Qadîr A<u>h</u>mad 'Atha', Kairo: Maktabah al-Qâhirah, 1290/1970, 121- 3; al-Muhibbî, *Khulâshat al-'Atsar*, III, 342-7: al-Baghdâdi, *Hadiyyât al-'Ârifîn*, II, 261; al-Zarkalî, *al-A'lam*, VI, 235; Brockelmann, *GAL*, 11, 418.

[120] Informasi lebih lanjut tentang Abû al-<u>H</u>asan al-Bakri, lihat al-Sya'rânî, *al-Thabâqât al-Shughrâ*, 78-80. Mengherankan, menurut al-Sya'rânî, al-Bakri wafat pada 850/1542. Jika ini benar, A<u>h</u>mad al-Syinnawî tidak mungkin bertemu dengannya. Atau mungkin Mu<u>h</u>ammad bin 'Alî 'Abû al <u>H</u>asan al-Bakri al-Mashrî, wafat 1087/1 676 yang agaknya lebih muda dari al-Syinnawî. Terlepas dari masalah ini, al-Bakri disebut sebagai ahli Hadis dari keluarga sufi di Mesir. Lihat al-Muhibbî, *Khulâshat al-'Atsar*, III, 465-8.

[121] Untuk hubungan dan koneksi al-Syinnawî dalam jaringan ulama, lihat al-Kattani, *Fahras*, I, 296, 319; II, 734, 865, 957, 958, 1022, 1051.

masing mendaftar 16 dan 5 dari karya-karyanya.[122] Karyanya yang paling terkenal adalah *Tajalliyât al-Bashâ'ir Hasyiyât 'alâ Kitâb al-Jawâhir li al-Ghawts al-Hindî,* yang merupakan tafsir atas *Kitâb al-Jawâhir (al-Khamsah)* karangan Muhammad Ghawts al-Hindî.

1. EKSPANSI JARINGAN ULAMA: EKSPONEN ULAMA

Bagaimana jaringan ulama di Haramayn berkembang lebih jauh dapat dilihat dari pengalaman Ahmad al-Qusyasyî. Kariernya mengungkapkan bagaimana jaringan ulama menjadi lebih luas dan penuh dengan pertukaran intelektual. Tidak ragu lagi ia adalah murid paling berpengaruh dari Shibghat Allâh dan Ahmad al-Syinnawî. Dalam kolofon salah satu kitab al-Qusyasyî sendiri berjudul *al-Simth al-Majîd,*[123] kita mendapatkan gambaran tentang karier alim besar ini. Tetapi biografinya paling lengkap diberikan Mushthafâ bin Fath Allâh al-Hamawî al-Makkî (w. 1124/1712), muhadis dan sejarawan terkemuka di Mekkah. Al-Hamawî juga adalah anak didik 'Ibrâhîm al-Kuranî murid al-Qusyasyî yang paling terkemuka dan terpengaruh.[124]

Dalam kamus biografinya sebanyak 3 jilid yang belum diterbitkan, berjudul *Fawâ'id al-Irtihâl wa Natâ'ij al-Safar fî Akhbâr Ahl al-Qarn al-Hâdî 'Asyar,*[125] al-Hamawî memberikan deskripsi panjang (tidak kurang dari 13 folio—26 halaman besar) tentang biografi al-Qusyasyî, yang pada umumnya berdasarkan kenangan al-Kuranî.[126] Al-Kuranî sendiri mencakupkan catatan-catatan biografis tentang gurunya ini pada akhir

[122] Al-Baghdâdî, *Hadiyyât al-'Ârifîn.* I, 154-5: Brockelmann, *GAL,* II, 514; S. II, 534. Lihat juga deskripsi karyanya, *Bughyât al-'Ithlâq fî al-Salâsil wa al-Khiraq,* dalam al-Kattanî, *Fahras,* I, 254.

[123] Judul lengkapnya, *al-Smith, al-Majîd fî Sya'n al-Bay'ah wa al-Dzikr wa Talqinih wa Salâsil Ahl al-Tawhîd,* Hayderabad: Dairat al-Ma'arif al-Nizhâmiyyah, 1327/1909. Deskripsi pendek isi *al-Smith* juga diberikan dalam al-Kattanî, *Fahras,* II 1061.

[124] Untuk biografi lengkap al-Hamawî, lihat Muhammad Khalîl al-Muradî, *Silk al-Durar fî 'A'yan al-Qarn al-Tsâni 'Asyar,* 4 jilid, Beirut: Dâr 'Ibn al-Hazm, 1408/1988, IV, 178; 'Abd al-Rahmân al-Jabartî (1169-1239/1754-1822), *Târikh 'Ajâ'ib al-'Atsar fî al-Tarâjim wa al-Akhbâr,* 3 jilid, Beirut: Dâr al-Jil. tt., I, 125.

[125] MS Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, Kairo, Tarikh 1093.

[126] Al-Hamawî, *Fawâ' id al-'Irtihâl,* I, folio 320-33.

kitabnya *al-'Umam li 'Iqazh al-Himam.*[127] Uraian al-Hamawî tentang al-Qusyasyî kemudian diringkas al-Muhibbî dalam karyanya *Khulâshat al-'Atsar fî 'A'yân al-Qarn al-Hâdî 'Asyar.*[128]

Shafî al-Dîn Ahmad bin Muhammad Yûnûs al-Qusyasyî al-Dajânî al-Madanî lahir di Madinah pada 991/1538 dari keluarga Palestina yang melacak nenek moyangnya kepada Tamîm al-Dârî, sahabat Nabi di Madinah. Kakeknya, Yûnûs al-Qusyasyî, seorang sufi, memutuskan membawa kembali keluarganya ke Madinah dari Dijanah, sebuah desa dekat Yerusalem. Di Madinah, Syekh Yûnûs yang juga dikenal sebagai 'Abd al-Nabî menghidupi keluarganya dengan menjual *qusyasyi,* barang-barang bekas. Dari sinilah Ahmad mendapat *laqab*-nya.[129]

Ahmad al-Qusyasyî memperoleh pendidikan dasar agama sesuai dengan doktrin mazhab Maliki dari ayahnya dan Muhammad bin 'Îsâ al-Tilmîsânî, seorang alim terkenal di Madinah. Pada 1011/1602 ayahnya membawanya ke Yaman—di sini dia belajar kepada ulama yang dahulunya merupakan guru-guru ayahnya sendiri. Mereka antara lain al-'Amîn bin Shiddîqi al-Marwâhî, Sayid Muhammad Gharb, Ahmad al-Sathhah al-Zailâ'i, Sayid 'Alî al-Qab'î, dan 'Alî bin Muthayr. Ahmad al-Qusyasyî dan ayahnya tinggal di Yaman selama beberapa tahun sebelum kembali ke Mekkah—di sini dia menjalin persahabatan keilmuan dengan banyak ulama terkemuka, seperti, Sayid 'Abî al-Ghayts Syajr dan Sulthân al-Majzûb. Meski al-Qusyasyî kemudian menghabiskan usianya di Madinah (w. 1071/1661), dia sering mengunjungi Mekkah untuk mengajar dan sekaligus melaksanakan haji.[130]

Adalah di Madinah, al-Qusyasyî memapankan kariernya. Seperti

---

[127] 'Ibrâhîm al-Kuranî, *Al-'Umam li 'Iqash al-Himam,* MS Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, Mujami' Tal'at 933. Atas alasan praktis, saya mengutip edisi tercetak karya ini, yang diterbitkan di Hayderabad, 1328/1910. Biografi Ahmad al-Qusyasyî pada 125-7.

[128] Lihat al-Muhibbi, *Khulâshat al-'Atsar,* 1, 343-6.

[129] Al-Qusyasyî, *al-Simth al-Majîd,* 181; al-Hamawî, *Fawâ'id al-'Irtihâl,* I folio 323; al-Kattanî, *Fahras,* II, 970-1; al-Zarkali, *al-'A'lam,* I, 228. Riwayat yang sama juga ditemukan dalam Syah Wali Allâh al-Dihlâwî (1114-76/1702-62), *'Anfas al-'Ârifin,* Delhi: 1315/1897, 179-80.

[130] Al-Qusyasyi, *Al-Simth al-Majid,* 181-2; al-Hamawî, *Fawâ'id al-'Irtihâl,* I, folio 231; al-Muhibbî, *Khulâshat al-'Atsar,* I, 344.

diungkapkan al-Hamawî, dia berteman dengan ulama terkemuka di kota ini, saling bertukar informasi dan pengetahuan. Di antara mereka adalah Ahmad bin al-Fadhl bin 'Abd al-Nâfi', Walî 'Umar bin al-Quthb Badr al-Dîn al-'Adalî, Syihâb al-Dîn al-Malkâ'i, Sayid As'ad al-Balkhi dan, yang terpenting, Ahmad al-Syinnawî. Al-Syinnawî tidak hanya mengajarkan tentang Hadis, fikih, kalam, dan ilmu-ilmu yang berkaitan dengan syariah dan tauhid, tetapi juga menginisiasinya ke dalam dan menunjuknya sebagai khalifah tarekat Syathariyah. Hubungan antara kedua tokoh ini melebihi dunia keilmuan; al-Qusyasyî menikahi putri al-Syinnawî.

Meski hubungan mereka amat erat, al-Qusyasyî berbeda dengan al-Syinnawî dalam hal kepenganutannya kepada mazhab Maliki. Hanya setelah al-Syinnawî wafat, al-Qusyasyî mengikut mazhab guru dan mertuanya, yakni mazhab Syafi'i. Dalam catatan panjangnya tentang pertukaran mazhab ini, al-Hamawî menyatakan, al-Qusyasyî menukar mazhabnya setelah dia membaca keseluruhan isi al-Qur'an dalam waktu semalam. Seperti akan kita lihat nanti, al-Qusyasyî juga memberikan alasan-alasan yang lebih valid untuk menukar mazhab.[131]

Mempertimbangkan karier dan pemikirannya, jelas al-Qusyasyî adalah alim, yang walau mempunyai ilmu yang luar biasa dalam, tetapi ia rendah hati. Ini diakui, misalnya, oleb 'Ayyûb al-Dimasyqî al-Khalwatî (994-1071/1586-1661), seorang sufi besar yang kebetulan termasuk di antara gurunya Muhammad Yûsuf al-Maqassarî. Al-Dimasyqî menyatakan, dia tidak pernah berjumpa dengan seseorang yang kedalaman ilmunya seperti al-Qusyasyî.[132] Al-Qusyasî juga merupakan pengarang produktif. Jumlah karangannya sebanyak 16 seperti didaftar oleh al-

[131] Al-Qusyasyî, *Al-Simth al-Majîd*, 182; al-Hamawi, *Fawâ'id al-'Irtihâl*, I folio 324. Untuk alasan lebih jauh tentang pergantian mazhabnya, lihat al-Hamawî, *Fawâ'id al-'Irtihâl*, I, folio 324-7.

[132] *Ibid.*, I, folio 321; al-Muhibbî, *Khulâshat al-'Atsar*, I, 344-5; Untuk biografi Ayyûb bin Ahmad bin Ayyûb al-Khalwati, lihat al-Hamawî, *Fawâ'id al-'Irtihâl*, II, folio 87-8; al-Muhibbî, *Khulâshat al-'Atsar*, I, 428-33. Saya akan mengungkapkan riwayat 'Ayyûb al-Khalwati dalam hubungan dengan al-Maqassari dalam 4: 3.

Baghdâdî,[133] atau 19 oleh Brockelmann,[134] atau lebih 50 buah oleh sumber-sumber lain.[135] Karya-karya ini menyangkut tasawuf, Hadis, fikih, ushul fikih, dan tafsir. Dari seluruh karyanya itu, hanya *al-Simth al-Mafîd* yang sudah diterbitkan.

Meski al-Qusyasyî pada umumnya dikenal sebagai syekh tarekat Syathariyah, dia sebenarnya berafiliasi dengan hampir selusin tarekat lain. Tetapi harus diakui peranannya amat besar dalam transmisi Syathariyah ke berbagai penjuru dunia melalui murid-muridnya. Menurut al-Hamawî, murid-murid utamanya tidak kurang dari 100 orang; mereka datang dari berbagai tempat di Dunia Muslim.[136] Mereka merupakan mata rantai krusial yang menghubungkan banyak ulama di dalam jaringan.[137] Yang paling terkenal di antara murid-muridnya adalah: 'Ibrâhîm al-Kuranî (1023-1102/1614-90); 'Abd Allâh bin Syekh al-'Aydarûs (1027-73/1618-62)—guru Ba Syaibân, yang selanjutnya merupakan guru al-Rânirî;[138] Hasan bin 'Alî al-'Ajamî (1049-1113/1639-1701);[139] Sayid al-'Allâmah al-Walî Barakaat al-Tunisî; Sayid 'Abd al-Khâliq al-Hindî al-Lâhûrî (w. 1059/1649);[140] Sayid 'Abd al-Rahmân (al-Mahjûb) al-Maghrîbî al-'Idrîsî (1023-85/1614-74);[141] 'Îsâ bin Muhammad

[133] Al-Baghdâdî, *Hadiyyat al-'Ârifin*, I, 161.

[134] Brockelmann, *GAL* II, 514-5: S. II, 535. Bandingkan 'Abd al-Salâm Hâsyim Hafizh, *al-Madinat al-Munawwarah fî Târîkh*, Kairo: Dâr al-Tûnis, 1381/1972, 149.

[135] A.H. Johns, "Al-Qusyasyî, Safi al-Din Ahmad bin Muhammad bin Yunus, al-Madani al-Dadjani", *EI*[2], V, 525.

[136] Al-Hamawî, *Fawâ'id al-'Irtihâl*, I, folio 321.

[137] Untuk hubungan dan peranan al-Qusyasyî dalam jaringan ulama, lihat al-Kattanî, *Fahras*, I, 166, 208, 254, 319, 347, 415, 449, 480, 502, 505; II, 552, 558, 583, 587, 620, 734. 811, 914, 927, 957, 958, 1022, 1027, 1053, 1082.

[138] Biografi 'Abd Allâh bin Syekh al-'Aydarûs diberikan al-Muhibbi, *Khulâshat al-'Atsar*, III, 51; al-Hasanî, *Nuzhat al-Khawâthir*, V, 53-4; Tentang Ba Syaibân, al-Muhibbi, *Khulâshat al-'Atsar*, III, al-Hasanî, *Nuzhat al-Khawâthir*, V, 288-9. Peran tokoh-tokoh 'Aydarusiyah dan koneksi mereka dengan jaringan ulama Timur Tengah dan Melayu-Indonesia akan dikaji dalam pembahasan tentang al-Rânirî.

[139] Biografi singkat 'Ali al-'Ajamî akan segera diberikan.

[140] Dia kemudian menjadi syekh terkemuka Tarekat Chisytiyah di Lahore. Lihat Rizvi, *A History of Sufism*, II, 267.

[141] 'Abd al-Rahmân al-Mahjûb adalah contoh baik di antara mereka yang berhasil dalam mengharmonisasikan Hadis dengan sufisme. Dia dilaporkan memiliki berbagai *karamâh*.

al-Maghrîbî al-Ja'fârî al-Makkî (1020-80/1611-69);[142] Mihnân bin 'Awd Ba Mazrû'; Sayid 'Abd Allâh Ba Faqîh; Sayid 'Alî al-Syaibânî al-Zabidî (w. 1072/1662), dan sejumlah ulama terpandang Yaman lain, khususnya dari keluarga 'Alawî dan Ja'mân;[143] Mu<u>h</u>ammad bin 'Abd al-Rasûl al-Barzanjî al-Kurdî (1040-1103/1630-92);[144] dan al-Sinkilî dan al-Maqassarî.

Jaringan ulama kita mendapatkan dorongan kuat ketika 'Ibrâhîm al-Kuranî, murid al-Qusyasyî paling tersohor, memapankan kariernya di Madinah setelah mengembara menuntut ilmu di berbagai tempat di Timur Tengah. Kenyataan bahwa al-Kuranî mempunyai posisi amat penting dalam perkembangan jaringan ulama lebih lanjut, terlihat tidak hanya melalui amat banyaknya jumlah murid-muridnya dan, karenanya, hubungan yang sangat luas, tetapi juga melalui karya-karya yang cukup banyak. Dia merupakan titik mulai bersama bagi garis-garis hubungan banyak ulama dalam abad ke-17 dan ke-18. Sebagai alim dengan keistimewaan intelektualnya, al-Kuranî memberikan sumbangan substansial kepada arus pemikiran intelektual-keagamaan yang dikembangkan al-Syinnâwî dan al-Qusyasyî.

Demikianlah, menurut seluruh sumber, al-Kuranî adalah alim besar. Sejarawan al-Muradî menyebutnya "sebuah gunung di antara pegunungan ilmu dan sebuah laut di antara lautan *'irfân* (pengetahuan rohaniah)."[145]Abû Thayyib Mu<u>h</u>ammad Syams al-<u>H</u>aq al-'Azhimabadi (lahir 1273/1857), seorang muhadis terkenal India, memilih al-Kuranî sebagi *mujaddid* (pembaru) Islam abad ke-11/17.[146] Membahas secara

Untuk biografinya, lihat al-Muhibbi, *Khulâshat al-'Atsar*, II, 346-8; al-Qannûjî, *'Abjâd al-'Ulûm*, III, 166.

[142] Biografi 'Îsâ al-Maghrîbî segera diungkapkan di bawah.

[143] Beberapa tokoh utama keluarga ulama ini juga merupakan guru-guru al-Sinkilî dan al-Maqassarî, seperti akan kita lihat dalam 4.2.

[144] Biografi lengkap al-Barzanjî segera diberikan di bawah.

[145] Al-Muradî, *Silk al-Durar*, I, 66.

[146] 'Abû al-Thayyib Mu<u>h</u>ammad Syams al-<u>H</u>aq al-'Azhimabadi, *'Awn al-Mabûd: Syarh Sunan Abî Dâwûd*, 14 jilid, Madinah: Maktabat al-Salâfiyyah, 1389/1969, IV, 395. Lihat pula edisi empat jilid kitab ini terbitan Delhi, 1323/1905, IV, 181. Saya berterima kasih kepada

terperinci Hadis yang menyatakan "*Tuhan mengutus pada setiap akhir abad seseorang yang memperbarui agama-Nya,*" al-Azhimabadi memberikan daftar ulama yang dipandang sebagai *mujaddid* keimanan dan ibadah Islam pada akhir setiap abad Hijri. Penting dicatat, untuk *mujaddid* abad ke-9/15, al-'Azhimabadi mempunyai kecenderungan memilih Jalâl al-Dîn al-Suyûthî (w. 911/1505) ketimbang Zakariyâ al-Anshârî (w. 926/1520) yang dipilih penulis-penulis lain.[147] Terlepas dari perbedaan ini, kedua muhadis besar ini diakui para eksponen utama jaringan ulama sebagai pemimpin intelektual dan spiritual mereka.

Adapun untuk mujadid abad ke-10/16, al-'Azhimabadi mengikuti al-Muhibbî,[148] yang memilih Syams al-Dîn al-Ramlî, muhadis besar Mesir, yang merupakan salah seorang guru A<u>h</u>mad al-Syinnawî. Pada abad ke-12/18, menurut al-'Azhimabadi, terdapat dua *mujaddid:* pertama, leksikografer, *mutakallim* dan sejarawan Murtadhâ al-Zabidî (w. 105/1791) dan, kedua, muhadis asal Afrika Barat yang kemudian menetap di Madinah, Shâli<u>h</u> bin Mu<u>h</u>ammad al-Fullânî (w. 1218/1803-4). Kedua ulama ini seperti akan kita bahas dalam bab berikut, termasuk tokoh-tokoh terpenting jaringan ulama internasional pada abad ke-l8.

Mengapa al-Kuranî dipilih sebagai *mujaddid* abad ke-11/17? Menurut al-Kattânî, al-Kuranî adalah *syekh al-Islâm* dan seorang guru dunia keilmuan, yang merupakan *hujjat al-shûfiyyah* ("bukti kesufian") dan pembangkit tradisi mistis Sunni. Lebih jauh, dia termasuk salah seorang di antara ulama yang paling bertanggung jawab atas penyebaran seni

Prof. J.O. Veil yang memberitahu saya artikel oleh Hunwick, yang mengulas tentang para *mujadid* ini. Lihat J.O. Hunwick, "Shalih al-Fullani (1751/3-1803): The Career and Teachings of a West African 'Alim ini Medina", dalam A.H. Green (peny.), *In Quest of an Islamic Humanism: Arabic and Islamic Studies in Memory of Mohamed al-Nowaihi,* Kairo: The American University Press, 1984, 139-53.

[147] Untuk pembahasan yang memihak kepada Zakariyâ al-Anshârî, lihat misalnya, al-Muhibbî, *Khulâshat al-'Atsar,* III, 346. Biografi lengkap Jalâl al-Dîn al-Suyûthî diberikan dalam al-Sya'rânî, *al-Thabâqât al-Shughrâ,* 17-36; E.M. Sartain, *Jalâl al-Dîn al-Suyûthî,* 2 jilid, Cambridge: Cambridge University Press, 1975. Untuk biografi al-Anshârî, lihat al-Sya'rânî, *al-Thabâqât al-Shughrâ,* 37-45; *al-Thabâqât al-Kubrâ,* 2 jilid, Kairo: Maktabah wa Mathba'ah Mu<u>h</u>ammad 'Alî Shâbih wa Awladuh, (1965?), II, 111-3.

[148] Lihat al-Muhibbî, *Khulâshat al-'Atsar,* III, 242.

studi Hadis, periwayatan Hadis dan *'isnâd*-nya di Dunia Muslim.[149] Al-Zarkalî memandang al-Kuranî sebagai mujtahid terkemuka di antara *fuqahâ* dan muhadis mazhab Syafi'i.[150]

Burhân al-Dîn 'Ibrâhîm bin Hasan bin Syihâb al-Dîn al-Kuranî al-Syahrazûrî al-Syahrânî al-Kurdî, kemudian juga al-Madani, lahir di Syahrânî sebuah kampung di pegunungan Kurdistan di dekat perbatasan Persia.[151] Sumber-sumber kita tidak memberikan informasi tentang latar belakang keluarganya. Di kampungnya sendiri, al-Kuranî mula-mula mempelajari bahasa Arab, *kalâm, manthîq,* dan filsafat dan, cukup mengherankan, ia juga belajar teknik. Jadi, pada usia yang amat muda dia telah menggali berbagai subjek yang rumit. Tetapi dia kelihatan mempunyai minat khusus terhadap bahasa. Karenanya, dia mengambil pelajaran dalam cabang-cabang bahasa Arab, seperti *ma'ânî* dan *bayân.* Pada saat yang sama, dia juga belajar bahasa Persia dan Turki. Belakangan, dia berkonsentrasi pada *ushûl fiqh,* fikih, Hadis, dan tasawuf terutama dengan bimbingan al-Mawlâ Muhammad Syarîf al-Kuranî al-Shiddîqî (w. 1078/1667).[152]

Setelah kematian ayahnya, 'Ibrâhîm menuju Mekkah untuk menunaikan haji. Tetapi adiknya yang ikut bersamanya sakit keras, sehingga dia terpaksa menuju Baghdad. Dia menetap di kota ini selama satu setengah tahun, dan mengambil kesempatan itu untuk memajukan

---

[149] Al-Kattanî, *Fahras,* I, 494.

[150] Al-Zarkalî, *al-'A'lam,* I, 23.

[151] Al-Hamawî memberikan uraian panjang untuk biografi al-Kuranî; lihat *Fawâ'id al-'Irtihâl,* I, folio 21-32. Biografi tokoh ini juga diberikan dalam kolofon karya al-Kuranî sendiri, *al-'Umam,* 131-3; al-Muradî, *Silk al-Durar,* I, 5-6; al-Jabartî, *'Ajâ'ib al-'Atsar,* I, 117; al-Syawkâni, *al-Badr al-Thâli',* I, 11; al-Qannuji, *'Abjad al-'Ulûm,* III, 167: Hâfizh, *al-Madinat al-Munawwarah fî al-Târikh,* 150; A.H. Johns, "al-Kurani, Ibrahim bin al-Shahrazuri al-Hasan Syahrani, al-Madani (1023-1101/1615-90)", *EI*[2], V, 432-3; al-Kattani, *Fahras,* I, 166-8, 493-4; al-Zarkali, *al-A'lam,* I, 28.

[152] Muhammad Syarîf al-Kuranî kelihatan merupakan guru banyak ulama di Haramayn. Lihat biografinya dalam 'Ibrâhîm al-Kuranî, *al-'Umam,* 128-9; al-Hamawî, *Fawâ'id al-'Irtihâl,* I, folio 93; al-Muhibbi, *Khulâshat al-'Atsar,* IV, 280-1. Untuk daftar karyanya yang mencakup komentar atas *Tafsir al-Baydhâwi* (Anwâr al-Tanzîl), lihat al-Baghdâdi, *Hadiyyât al-'Ârifin,* II, 291.

pengetahuannya dalam bahasa Arab dan Persia, yang sekaligus mengamati lebih dekat praktik tarekat Qadiriyah. Dalam sebuah mimpinya, al-Kuranî bertemu dengan 'Abd al-Qadîr al-Jaylânî, yang sedang berjalan ke arah barat. Al-Kuranî pun mengikutinya, hingga sampai ke Damaskus—di sini dia tinggal selama 4 tahun. Dalam masa ini, dia semakin tertarik kepada doktrin-doktrin mistis, khususnya yang dikembangkan 'Ibn 'Arabî (562-638/1165-1240). Guru utamanya dalam tasawuf adalah Muhammad bin Muhammad al-'Âmirî al-Ghâzî. Tetapi, sebagaimana diungkapkannya kepada al-Hamawî, adalah Ahmad al-Qusyasyî yang paling bertanggung jawab menanamkan pengertian dalam dirinya tentang ajaran-ajaran mistiko-filosofis 'Ibn 'Arabî yang rumit itu.[153]

Terlepas dari ketertarikannya yang kian meningkat kepada tasawuf, kelihatannya al-Kuranî tidak dapat pula menyampingkan minat kuatnya kepada Hadis. Karena alasan itu, dia menuju Mesir pada 1061/1650—di sini dia belajar Hadis kepada muhadis-muhadis terkemuka di sana, seperti Muhammad 'Alâ' al-Dîn Syams al-Dîn al-Bâbilî al-Qâhirî al-Azhârî (1000-77/1592-1666),[154] Ahmad Syîbân al-Dîn al-Khafâjî al-Hanafi al-Mashrî (w. 1069/1659),[155] dan Syekh Sulthân bin Ahmad bin Salâmah bin 'Ismâ'îl al-Mazzahî al-Qâhirî al-Azhârî (987-1075/1577-1644).[156]

Seperti diungkapkan al-Kuranî sendiri di dalam kitabnya *al-'Umam li 'Iqash al-Himam,* ulama ini memberinya ijazah untuk mengajarkan

[153] Al-Hamawî, *Fawâ'id al-'Irtihâl,* II, folio 22; al-Muradî, *Silk al-Durar,* I, 5.

[154] Biografi al-Habîb segera diungkapkan di bawah.

[155] Terutama dikenal sebagai seorang *'adîb* (sastrawan) dan *qâdhi,* al-Khafâji adalah mata rantai penting dalam jaringan ulama. Dia terutama tinggal di Kairo, walau dia juga secara reguler mengunjungi Haramayn dan pusat-pusat keilmuan lain di Timur Tengah. Dia adalah murid muhadis Syams al-Dîn al-Ramli, yang menghubungkannya, antara lain, dengan Zakariyâ al-Anshârî. Lihat al-Muhibbi, *Khulâsat al-'Atsar,* I, 331-43; al-Baghdâdî, *Hadiyyât al-'Ârifîn,* I, 160-1.

[156] Al-Mazzahi adalah guru besar fikih di Universitas al-Azhar, setelah belajar dengan hampir 30 ulama. Dia juga terpelajar dalam Hadis, dan menulis ulasan atas *Minhâj* karya al-Anshârî. Di antara muridnya yang terkemuka adalah 'Ala' al-Din al-Habîb dan Nûr al-Dîn al-Syabrâmâlisi. Lihat al-Muhibbi, *Khulâsat al-'Atsar,* II, 210-1: al-Baghdâdî, *Hadiyyât al-'Ârifîn,* I, 394.

Hadis, setelah dia mempelajari dari mereka tidak hanya kitab-kitab standar semacam *al-Kutub al-Sittah,* tetapi juga sejumlah besar kitab Hadis yang tak begitu terkenal. Guru-gurunya ini menghubungkannya dengan banyak *'isnâd* Mesir yang tepercaya, termasuk Syams al-Dîn al-Ramlî dan Zakariyâ al-Anshârî.[157] Penting dicatat, al-Kuranî juga berkaitan dengan *'isnâd* Mesir melalui al-Qusyasyî yang menerimanya dari al-Syinnawî yang menerimanya dari gurunya, Syams al-Dîn al-Ramlî. Selama mempelajari Hadis, al-Kuranî juga mempelajari tafsir kepada Nûr al-Dîn 'Âlî al-Syabrâmâlisî, Imam al-Azhar sampai 1087/1677; dan 'Abd al-Rahmân Syihadza al-Yamânî.[158]

Pada 1062/1651, al-Kuranî kembali ke Mekkah, kemudian menuju Madinah—di sini dia mengikuti, antara lain, *halâqah-halâqah* al-Qusyasyî dan 'Abd al-Karîm bin 'Abî Bakr al-Kuranî. Dia juga diangkat al-Qusyasyî sebagai khalifah Syathaniyah. Namun, al-Kuranî lebih dikenal sebagai syekh tarekat Naqsyabandiyah. Kemudian dia mengajar di al-Masjid al-Nabawi, persis di tempat Shibghat Allâh, al-Syinnawî, dan Ahmad al-Balkhî pernah mengajar. Al-Kuranî mengabdikan *halâqah*-nya untuk mengajarkan Hadis, fikih, tafsir, dan tasawuf. Kitab-kitab yang dia gunakan, antara lain, *al-Kutub al-Sittah,* dan karya-karya standar yang ditulis pakar semacam al-Suyûthî, al-Ghazâlî, dan 'Ibn 'Arabî.[159]

Karena keistimewaan intelektual dan kepribadiannya, al-Kuranî menarik ulama dan murid-murid dari tempat-tempat yang jauh di Dunia Muslim menghadiri *halâqah*-nya untuk belajar darinya. Sebagai seorang teman dan guru, dia luar biasa rendah hati. Dia senang bergaul dengan murid-muridnya. Lebih jauh, dia lebih senang mendiskusikan apa yang dia sampaikan ketimbang sekadar menyuapi murid-muridnya dengan berbagai ilmu yang mereka perlukan. Menghadiri majelis ilmunya sebagaimana dinyatakan al-Hamawî, "seperti berada di dalam se-

---

[157] Al-Kurani, *al-'Umam,* 3-13; al-Hamawi, *Fawâ'id al-'Irtihâl,* I, folio 23.

[158] Al-Kuttanî, *Masâlik al-'Abrâr 'ilâ Hadits al-Nabî al-Mukhtân,* MS Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, Hadis 2283, mikrofilm 14904.

[159] Al-Hamawî, *Fawâ'id al-'Irtihâl,* I, folio 25.

buah taman surga" *(rawdhah min riyâdh al-jannah)*.[160] Sumber-sumber kita tidak menyatakan dengan pasti berapa jumlah murid al-Kuranî. Tetapi, seperti dikemukakan al-Kattanî, secara praktis hampir seluruh penuntut ilmu pada masanya adalah murid-muridnya. Karenanya, jaringan keilmuannya luar biasa ekstensif.[161] Yang paling terkenal di antara murid-muridnya—yang memainkan peran penting dalam jaringan ulama—adalah 'Ibn 'Abd al-Rasûl al-Barzanjî, A<u>h</u>mad al-Nakhlî (1044-1130/1639-1701),[162] Mu<u>h</u>ammad 'Abd al-Hâdî al-Sindî (atau 'Abû al-<u>H</u>asan al-Sindî al-Kabîr, w. 1138/1726),[163] 'Abd Allâh bin Sa'd Allâh al-Lahûrî (w. di Madinah pada 1038/1673),[164] 'Abd Allâh bin Salîm al-Bashrî (1048-1134/1638-1722),[165] 'Abû Thâhir bin 'Ibrâhîm al-Kuranî (1081-1145/1670-1732),[166] 'Alî al-Syaibânî al-Zabidî (w. 1072/1662).[167] 'Is<u>h</u>âq bin Mu<u>h</u>ammad bin Ja'mân al-Yamânî (w.

---

[160] *Ibid.*, I, folio 24-5; al-Qannuji, *'Abjad al-'Ulûm*, III, 167.

[161] Al-Kattanî, *Fahras*, I, 494. Untuk koneksi dan hubungan al-Kuranî dalam jaringan ulama, lihat *ibid.*, I, 92, 96, 115-16, 118, 148, 166-71, 183, 194, 203, 208, 218, 225-6, 242, 252, 255, 301, 312, 316, 319, 326, 343, 415, 423, 427, 447, 451, 480, 493-6, 502, 505, 508, 512, 534; II, 555, 557, 559, 586, 588, 595, 634, 671, 679, 683, 714, 727, 734-3, 738, 760, 767, 770-1, 808, 878, 914, 941-2, 948, 951-4, 957-8, 971, 1005, 1027, 1061-2, 1075-6, 1094, 1103, 1115-6, 1157-8.

[162] Riwayat lengkap al-Nakhli segera diungkapkan di bawah.

[163] 'Abû al-<u>H</u>asan al-Sindi al-Kabîr adalah muhadis, yang pernah belajar dengan al-<u>H</u>abîb dan al-Bananjî. Muridnya paling terkenal Mu<u>h</u>ammad <u>H</u>ayyât al-Sindi, tokoh penting dalam jaringan ulama abad ke-18, seperti dibahas nanti. Untuk biografi dan karyanya, lihat al-Muradî, *Silk al-Durar*, III, 66; al-Jabartî, *'Ajâ'ib al-'Atsar*, I, 135; al-Baghdâdî, *Hadiyyât al-'Ârifîn*, II, 318. Salah satu karyanya adalah ulasan tentang *al-Kutub al-Sittah*. Lihat al-Kattanî, *Fahras*, I, 148. Dia jangan disamakan dengan 'Abû al-<u>H</u>asan al-Sindî al-Shaghîr (atau Mu<u>h</u>ammad Shadîq al-Sindî, 1125-87/1713-13), murid Mu<u>h</u>ammad <u>H</u>ayyât al-Sindî dan guru Shâli<u>h</u> al-Fulânî. Lihat al-Kattanî, *Fahras*, I, 148-9.

[164] Al-Lâhurî, seorang muhadis, dikenal sangat aktif memperkenalkan di Haramayn ajaran-ajaran ulama India semacam 'Abd al-<u>H</u>akîm al-Siyalkuti dan 'Abd al-<u>H</u>aq al-Mu<u>h</u>addits al-Dihlâwî. Di antara muridnya di Haramayn adalah 'Abû Thâ<u>h</u>ir bin 'Ibrâhîm al-Kuranî dan Syah Wali Allâh. Lihat Walî Allâh, *'Anfas al-'Ârifîn*, 190-2. Untuk koneksinya dalam jaringan ulama lihat al-Kattanî, *Fahras*, I, 166, 168, 495-6; II, 948-9, 951, 953, 967-8, 960.

[165] Biografi lengkap al-Bashrî segera menyusul.

[166] Biografi 'Abû Thâ<u>h</u>ir diungkapkan di bawah.

[167] Muhadis 'Âlî al-Zabidî tampaknya termasuk tokoh asal Zabid paling awal terlibat dalam jaringan ulama periode ini. Ulama Zabid semakin memainkan peran penting dalam masa-masa berikutnya. Guru-gurunya juga mencakup al-Qusyasyî, al-Barzanji, dan al-Nakhlî. Lihat al-Muhibbi, *Khulâshat al-'Atsar*, III, 192-3.

1096/1683),[168] al-Sinkilî dan al-Maqassarî.

Al-Kuranî menulis banyak karya, yang menambah signifikansi intelektualnya di dalam jaringan. Dia dikatakan menulis setidaknya 100 karya;[169] al-Baghdâdî mendaftar 49 judul,[170]dan Brockelmann mencatat 42 di antaranya.[171] Kebanyakan karyanya berkenaan dengan Hadis, fikih, tauhid dan kalam, tafsir, dan tasawuf. Selain itu, dia juga menulis karya-karya yang dimaksudkan sebagai jawabannya atas masalah-masalah tertentu yang langsung ditujukan kepadanya atau terkandung dalam karya ulama lain. Meski kebanyakan karyanya tersedia dalam bentuk manuskrip, sejauh ini baru dua buah yang sudah diterbitkan.[172]

Sejauh ini pembahasan kita berpusat pada jaringan ulama di Madinah. Sebelum kita membahas jaringan di Mekkah, harus diingat bahwa meski seluruh ulama yang disebutkan terdahulu tinggal dan mengajar di Madinah, mereka secara reguler mengunjungi Mekkah. Selama kunjungan-kunjungan tersebut, mereka membuat kontak dan hubungan dengan ulama lain dan sekaligus mengajar murid-murid. Kita harus tidak meremehkan signifikansi kontak dan hubungan semacam itu: mereka tidak hanya merupakan sarana untuk pertukaran informasi tentang berbagai isu, tetapi lebih penting lagi menghubungkan komunitas ulama. Bagi murid semacam al-Sinkilî, kontak dan hubungan dengan sejumlah ulama, seperti kita lihat nanti, secara signifikan mempunyai arti besar bagi perkembangan keilmuan mereka.

Seorang alim besar yang sangat penting dalam menghubungkan ulama baik di Mekkah maupun Madinah dengan studi Hadis di Mesir adalah Muhammad bin 'Alâ' al-Dîn al-Bâbilî al-Qâhirî al-Azharî (w.

---

[168] 'Ishâq, alim terkemuka dari keluarga Ja'mân, adalah Qadhi Zabid. Di Haramayn dia juga belajar dengan 'Îsâ al-Maghrîbî dan al-Barzanjî. Lihat al-Muhibbî, *Khulâshat al-'Atsar,* I, 394-6; al-Baghdâdî, *Hadiyyât al-'Ârifin,* I, 202. Di antara muridnya adalah al-Sinkilî.

[169] Al-Hamawî, *Fawâ'id al-'Irtihâl,* folio 24; al-Muradî, *Silk al-Durar,* I, 6.

[170] Al-Baghdâdî, *Hadiyyât al-'Ârifin,* I, 35-6.

[171] Brockelmann, *GAL,* II, 505-6; S. II, 520.

[172] Karya-karya itu: *al-'Umam,* dikutip di depan, dan A. Guillaume, "al-Lum'at al-Tsaniya fi Tahqiq al-'Ilqa' fi al-Umniya by Ibrahim al-Kurani", *BSOAS,* XX (1957), 291-303.

1077/1666). Dia adalah murid Syams al-Dîn al-Ramlî, 'Abû Bakr al-Syinnawî, dan sejumlah ulama terkemuka Mesir lain.[173] Syams al-Dîn al-Ramlî dan al-Bâbilî sebelumnya telah disinggung, masing-masing sebagai guru A<u>h</u>mad al-Syinnawî dan 'Ibrâhîm al-Kuranî. Al-Bâbilî dipandang sebagai seorang *'isnâd superior (al-'isnâd al-'âlî)* dan sebagai salah seorang *hâfizh* (penghafal) Hadis yang sangat tepercaya. Dia bahkan disejajarkan dengan *hâfizh* 'Ibn <u>H</u>ajar al-'Asqalânî. Murtadhâ al-Zabidî, juga seorang *hâfizh* Hadis, berpendapat bahwa tidak ada *hâfizh* besar lain kecuali al-Bâbilî setelah wafatnya *hâfizh* dan sejarawan al-Sakhâwî pada 902/1497. Sebagai kesaksian atas ketinggian posisi al-Bâbilî dalam studi Hadis, Murtadhâ al-Zabidî menulis dua kitab yang masing-masing berjudul *al-Murabbî al-Kâmilî fî man Rawa 'an al-Bâbilî* dan *al-Fajr al-Bâbilî fî Tarjamat al-Bâbilî.*[174]

Disanjung sebagai seorang muhadis utama dalam abad ke-17, 'Alâ' al-Dîn al-Bâbilî sering mengadakan perjalanan ke berbagai kota di Arabia. Karenanya, dia mempunyai jaringan kolega dan murid yang ekstensif.[175] Belakangan, dia kebanyakan tinggal di kampung halamannya, Babili, dan mengajar di Madrasah Shalahiyah sampai ia meninggal dunia. Tetapi dia secara reguler mengunjungi Haramayn—selama menunaikan haji, juga mengajar dan menjalin hubungan dengan ulama mancanegara. Yang paling terkenal di antara murid-muridnya di Mekkah adalah A<u>h</u>mad al-Nakhlî dan <u>H</u>asan al-'Ajamî; sedangkan di Madinah adalah 'Ibrâhîm al-Kuranî. Al-Sinkilî menyatakan, ia juga sempat menjalin hubungan dengan al-Bâbilî. Al-Bâbilî adalah guru yang amat dedikatif, yang lebih senang bertemu langsung dengan murid-murid

---

[173] Informasi tentang biografi dan karya al-Bâbilî diberikan dalam al-<u>H</u>amawî, *Fawâ'id al-'Irtihâl*, I, folio 201-4; al-Muhibbî, *Khulâshat al-'Atsar*, IV, 39-42; al-Qannuji, *'Abjad al-'Ulûm*, III, 166; al-Baghdâdî, *Hadiyyat al-'Ârifîn*, II, 290; al-Kattanî, *Fahras*, I, 210-12; al-Zarkalî, *al-'A'lam*, VII, 152.

[174] Al-Kattanî, *Fahras*, I, 210.

[175] Untuk hubungan dan koneksi al-Bâbilî dalam jaringan ulama, lihat al Kattanî, *Fahras*, I, 194, 213, 217, 219, 233, 252, 255, 327-2, 339, 345, 405, 411, 425, 452, 457, 480, 502, 505, 521, 533, 536, 538; II, 558, 562, 583, 587, 589, 590, 592, 605, 620, 739, 784, 807, 851, 890, 916, 918, 935, 941-2, 964, 987, 1094, 1127, 1132, 1134, 1151.

ketimbang melalui tulisan-tulisan. Meski begitu, dia menulis sebuah karya berjudul *al-Jihâd wa Fadhâ'iluh.*[176]

Seorang alim besar lain yang memainkan peran cukup penting dalam menghubungkan jaringan ulama di Mekkah—kali ini dengan tradisi sufisme India—adalah Tâj al-Dîn bin Zakariyyâ bin Sulthân al-'Utsmânî al-Naqsyabandi al-Hindî (w. di Mekkah pada 1052/1642). Dia lahir di Sambhal, India, dan berimigrasi ke Mekkah ketika dia gagal merebut posisi tertinggi dalam tarekat Naqsyabandiyah, India, setelah kematian Mu<u>h</u>ammad Bâqî bi Allâh (971-1012/1563-1603).[177]

Di Mekkah, Tâj al-Dîn al-Hindî berhasil menginisiasi sejumlah ulama terkemuka Haramayn ke dalam tarekat Naqsyabandiyah: yang paling penting adalah A<u>h</u>mad bin 'Ibrâhîm bin 'Alan (w. 1033/1624), seorang sufi dan muhadis terpandang di Mekkah; dan A<u>h</u>mad al-Nakhlî. Kedua murid ini sangat membuat Naqsyabandiyah lebih bisa diterima masyarakat Arab. Berkat gengsi intelektual dan pengaruh 'Ibn 'Alan, terjemahan teks-teks Naqsyabandiyah dari bahasa Persia ke dalam bahasa Arab oleh Tâj al-Dîn al-Hindî dapat menjangkau sasaran lebih luas.[178] Melalui al-Nakhlî, yang juga dikenal sebagai muhadis, terjadilah reorientasi Naqsyabandiyah. Al-Nakhlî berperan besar pula dalam menghubungkan lebih kuat masyarakat muhadis dengan kaum sufi. Dia juga mempunyai silsilah tarekat Naqsyabandiyah dan Syathariyah dari Sayid Mir Kalal bin Ma<u>h</u>mûd al-Balkhî, yang menghubungkannya dengan Shibghat Allâh.[179]

---

[176] Al-Muhibbî, *Khulâshat al-'Atsar,* IV, 41; al-Zarkali, *al-A'lam,* I, 152.

[177] Untuk biografi dan karya Tâj al-Dîn al-Hindî, lihat al-Muhibbi, *Khulâshat al-'Atsar,* I, 467-70; al-Baghdâdi, *Hadiyyat al-'Ârifin,* I, 244. Lihat pula Rizvi, *A History of Sufism,* II, 336-8; Trimingham, *The Sufi Orders,* 93-4.

[178] Untuk informasi lebih lanjut tentang A<u>h</u>mad bin 'Alan, lihat Bab IV catatan kaki 39. Tentang kedudukan keluarga 'Alan dalam wacana keilmuan di Mekkah, lihat al-Sibâ'î, *Târîkh Mekkah,* II, 468.

[179] Tentang al-Nakhlî menjadi murid Tâj al-Dîn al-Hindî, lihat Wali Allâh, *'Anfas al-'Ârifîn,* 188; al-Nakhlî, *Bughyat al-Thâlibîn li Bayân al-Masyâ'ikh al-Mu<u>h</u>aqqaqîn al-Mu'tamidîn,* Hayderabad: Dâ'irât al-Ma'ârif al-Nizhâmiyyah, 1328/1910, 73-6, 80.

Ulama dari wilayah Maghrib juga memainkan peranan substansial dalam jaringan. Mereka bertanggung jawab dalam memperkenalkan tradisi studi Hadis di Afrika Utara. Dengan demikian ikut memperkuat kecenderungan intelektual untuk kembali kepada Islam yang lebih berorientasi *syarî'ah*. Mereka jelas turut membantu pengembangan jaringan di antara ulama dari berbagai wilayah di Dunia Muslim. Ada dua ulama terkemuka Maghrib, yang namanya telah disebut sambil lewat: 'Îsâ al-Maghrîbî al-Makkî, dan Mu<u>h</u>ammad bin Sulaymân al-Raddanî al-Maghrîbî al-Makkî (1037-94/1626-83).

'Îsâ al-Maghrîbî melacak nenek moyangnya kepada Ja'far bin 'Abî Thâlib, sepupu Nabi Mu<u>h</u>ammad. Dia menghabiskan kebanyakan usia mudanya belajar dengan ulama di kampung di Aljazair.[180] Dari seluruh cabang ilmu keagamaan Islam, dia paling tertarik pada fikih dan Hadis. Untuk itu, dia pergi ke Aljirs—di sini dia mempelajari Hadis dan ilmu-ilmu lain, terutama dengan Mufti Sa'îd bin 'Ibrâhîm Qaddurah. Setelah melanjutkan pelajaran di Tunis dan tempat-tempat lain di Maghrib, dia pergi menunaikan haji ke Mekkah pada 1062/1 652. Setelah naik haji, dia memperpanjang masa mukimnya selama setahun di *ribâth* Dawudiyah—di sini dia mengajar Hadis dan fikih. Dia kemudian pergi ke Kairo untuk mengikuti *<u>h</u>alâqah* ulama besar Mesir, seperti Qadhi A<u>h</u>mad al-Syihâb al-Khafajî, Sulthân al-Mazzahi, Nûr 'Âlî al-Syabramâlîsî—semua mereka ini juga merupakan guru-guru 'Ibrâhîm al-Kuranî.

Setelah memperoleh dari guru-guru ini ijazah untuk mengajar dan meriwayatkan Hadis, 'Îsâ al-Maghrîbî kembali ke Mekkah—di sini dia menjalin hubungan keilmuan dengan ulama terpandang seperti Tâj al-Dîn bin Ya'qûb al-Malikî al-Makkî (w. 1066/1656),[181] Zayn al-Dîn al-Thabarî (1002-78/1594-1667),[182] 'Abd al-'Azîz al-Zamzamî (997-

---

[180] Tentang karier dan karya 'Îsâ al-Maghribi, lihat al-Muhibbi, *Khulâshat al-'Atsar*, III, 240-2; al-Qannujî, *'Abjad al-'Ulûm*, III, 166-7; al-Zarkali, *Al-'A'lam*, V, 294-5; al-Kattanî, *Fahras*, I, 500-3; II, 569-90, 806-9; Brockelmann, *GAL*, *S*. II, 691, 939.

[181] Karier Tâj al-Dîn bin Ya'qûb segera diungkap di bawah.

[182] Biografi Zayn al-'Âbidin diberikan di bawah.

1072/1589-1662),[183]dan 'Alî al-Jamâl al-Makkî (1002-72/1594-1661).[184] Seluruh ulama ini juga memberinya otoritas untuk meriwayatkan Hadis melalui *'isnâd* mereka, yang kebanyakan mulai dengan 'Alâ al-Dîn al-Bâbilî.

Signifikansi 'Îsâ al-Maghrîbî dalam komunitas keilmuan di Haramayn tidak dapat diremehkan. Dia disanjung sebagai salah seorang ulama hukum Maliki yang paling terkemuka di masanya. Di Haramayn dia juga dikenal sebagai "Imam al-Haramayn", dan dia mengajar di kedua masjid suci. Seperti dikemukakan al-Qannujî, al-Maghrîbî menarik banyak murid menghadiri *halâqah*-nya. 'Ibrâhîm al-Kuranî, Hasan al-'Ajamî, Ahmad al-Nakhlî termasuk di antara murid-muridnya yang paling terkenal. Al-Sinkilî juga menjalin hubungan dengannya ketika belajar di Mekkah. Al-Maghrîbî memiliki persahabatan yang hangat dengan Ahmad al-Qusyasyî.[185]

Seluruh penulis biografi 'Îsâ al-Maghrîbî sepakat bahwa dia merupakan tokoh amat penting dalam menghubungkan tradisi studi Hadis di wilayah Maghrib dan Mesir dengan yang berkembang di Haramayn. Cakupan periwayatan hadisnya amat luas, seperti dikemukakan al-Kattanî, "Tidak ada orang yang lebih terpelajar daripada dia dalam hal ini pada masanya." Karena perjalanannya yang ekstensif, Murtadhâ al-Zabidî percaya bahwa al-Maghrîbî adalah seorang *musnid al-dunyâ*.[186]

---

[183] 'Abd al-'Azîz al-Zamzamî, alim terkemuka dari keluaga al-Zamzamî, yang merupakan "penjaga" sumur zamzam Mekkah. Dia adalah cucu muhadis 'Ibn Hajar pada garis ibu. Sebagai tokoh, dia juga menulis beberapa karya penting. Lihat al-Muhibbî, *Khulâshat al-'Atsar*, II, 246-7; Brockelmann, *GAL*, II, 379. Tentang peran keluarga al-Zamzamî dalam dunia keilmuan di Mekkah, lihat al-Sibâ'î, *Târîkh Makkah*, II, 470; al-Baghdâdî, *Hadiyyât al-'Ârifîn*, I, 584, 737.

[184] 'Alî al-Jamâl al-Makkî—dan juga dikenal sebagai al-Mashri, lahir di Mekkah, dan setelah belajar dengan berbagai guru kemudian mengajar di al-Masjid al-Haram. Di antara murid-muridnya; Hasan al-'Ajamî, Ahmad al-Nakhlî, dan 'Abd Allâh al-Bashr. Dia menulis banyak karya tentang berbagai masalah. Lihat al-Muhibbî, *Khulâshat al-'Atsar*, III, 128-30; al-Baghdâdî, *Hadiyyât al-'Ârifîn*, I, 759-60. Tentang koneksinya dalam jaringan ulama lihat al-Kattanî, *Fahras*, I, 194, 252, 502, II; 583, 811.

[185] Al-Muhibbî, *Khulâshat al-'Atsar*, III, 242; al-Qannujî, *'Abjad al-'Ulûm*, III, 166.

[186] Al-Kattanî, *Fahras*, II, 806-7.

Klaim-klaim ini menemukan dukungannya dalam salah satu karya al-Maghrîbî sendiri berjudul *Kanz al-Riwâyat al-Majmu' fî Durar al-Majaz wa Yawâqit al-Masmu'*. Kitab ini terdiri dari dua jilid dan, sebagaimana terlihat dari judulnya, benar-benar merupakan perbendaharaan periwayatan Hadis. Dalam kitab ini, al-Maghrîbî tidak hanya mendaftar guru-guru hadisnya, tetapi lebih penting lagi melukiskan hubungan-hubungan yang kompleks di antara mereka. Selain itu, dia memberikan judul kitab-kitab yang dihasilkan ulama yang terlibat dalam jaringan studi Hadis.[187] Karena itu, *Kanz al-Riwâyat* adalah sebuah kitab penting yang dapat mengungkapkan peran periwayatan Hadis dalam pertumbuhan jaringan ulama.

Dalam hal latar belakang pendidikan, tokoh kita berikut, Muhammad bin Sulaymân al-Maghrîbî tidak berbeda banyak dengan 'Îsâ al-Maghrîbî. Tetapi lain dengan 'Îsâ al-Maghrîbî yang lebih senang hidup tenang damai, Sulaymân al-Maghrîbî adalah seorang alim yang lantang; dia bahkan mempunyai kecenderungan kuat untuk memainkan pengaruh keagamaannya ke dalam bidang politik. Seperti dinyatakan al-Sibâ'î, dia adalah satu-satunya alim di Mekkah yang berani angkat suara mengkritik penyalahgunaan kekuasaan di antara keluarga Syarif Mekkah yang asyik dengan pertarungan kekuasaan di antara mereka sendiri. Dia juga berupaya melakukan perubahan radikal dalam kehidupan keagamaan di Mekkah. Hubungan yang erat dengan pejabat-pejabat Utsmani memberinya dorongan lebih kuat untuk melakukan pembaruan di Mekkah.[188]

Setelah belajar di wilayah asalnya, Sulaymân al-Maghrîbî pergi ke aljazair dan Mesir—di sini dia belajar kepada ulama terkemuka, seperti Syekh al-Islâm dan Syekh Sulthân al-Mazzahî. Semua tokoh ini,

[187] Untuk pembahasan cukup panjang tentang isi *Kanz al-Riwâyah*, lihat al-Kattanî, *Fahras*, I, 500-3.

[188] Untuk biografi lengkap Sulaymân al-Maghribi, lihat al-Muhibbî, *Khulâshat al-'Atsar*, IV, 204-8; Dahlân, *Khulâshat al-Kalâm*, 87-104; al-Sibâ'î, *Târîkh Makkah*, II, 378-83; al-Kattanî, *Fahras*, I, 95, 425-9; al-Zarkalî, *Al-A'lam*, VII, 22.

seperti diungkapkan sebelumnya, juga merupakan guru-guru 'Ibrâhîm al-Kuranî dan 'Îsâ al-Maghrîbî. Pada 1079/1668 Sulaymân pergi ke Haramayn—di sini dia menetap selama dua tahun. Setelah perjalanan panjang ke Istanbul dan kota-kota lain di Turki, Suriah, Palestina, dan Lebanon, dia juga akhirnya kembali ke Mekkah. Di kota terakhir ini, dia membangun sebuah *ribâth* yang dikenal sebagai Ribâth 'Ibn Sulaymân. Tetapi dia tidak membatasi kegiatan-kegiatannya pada bidang keilmuan dan keagamaan; dia juga menyibukkan diri dengan masalah-masalah umum, yang akhirnya membawanya ke dalam konflik terbuka dengan Syarif Mekkah.[189] Akibatnya, dia diusir dari Mekkah, dan kemudian wafat di Damaskus. Kita akan kembali kepada aktivisme Sulaymân dalam bagian berikut.

Selain dikenal dengan aktivisme, Sulaymân juga termasyhur sebagai muhadis yang mempunyai ikatan kuat dengan *'isnâd-'isnâd* superior dalam periwayatan Hadis. Dua di antara karya-karyanya diabdikan untuk studi Hadis: *Jam' al-Fawâ'id fî al-Hadîts* dan *Shilat al-Khalaf bi Mawshûl al-Salaf.* Dalam kedua kitab ini, pengarang, antara lain, melukiskan hubungannya dengan sejumlah muhadis terkemuka di masa silam, seperti 'Ibn Hajar, dan dia juga mengungkapkan buku-buku Hadis yang dipelajarinya.[190] Catatan-catatan biografi Sulaymân al-Maghrîbî tidak menyebut secara eksplisit nama murid-muridnya di Haramayn. Tetapi menurut al-Muhibbî, pengarang *Khulâshat al-'Atsar* yang menjadi murid Sulaymân, tokoh ini mempunyai banyak murid, termasuk Ahmad al-Nakhlî dan Hasan al-'Ajamî.[191] Dan, seperti diungkapkan al-Kattanî, Sulaymân mempunyai hubungan amat luas melalui studi Hadis dengan ulama semasa dan mereka yang lebih belakangan muncul di dalam jaringan.[192]

---

[189] Al-Muhibbi, *Khulâshat sl-'Atsar*, IV, 204-5; Dahlân, *Khulâshat al-Kalâm*, 103-4; al-Sibâ'î, *Târîkh Makkah*, II, 380.

[190] Untuk deskripsi isi karya-karya ini, lihat al-Kattanî, *Fahras*, I, 95, 426-7.

[191] Lihat al-Muhibbi, *Khulâshat al-'Atsar*, IV, 207; al-Muradî, *Silk al-Durar*, IV, 82.

[192] Untuk riwayat lengkap koneksi Sulaymân al-Maghrîbî dalam jaringan ulama, lihat al-Kattanî, *Fahras*, I, 90, 95,98, 101, 116, 131, 156, 160, 194, 209, 211, 237, 252, 298, 301-2, 309,

Sejauh ini, kita telah melihat bahwa banyak ulama terpandang dalam jaringan ulama abad ke-17 adalah *grand immigrants.* Tetapi ini tidak berarti bahwa ulama 'asli" Haramayn tidak memainkan peran penting dalam komunitas keilmuan kosmopolitan ini. Kenyataannya, terdapat sejumlah ulama asal Mekkah dan Madinah yang berperan aktif dalam jaringan ulama abad ke-17 dan ke-18.

Di antara ulama asal Mekkah yang cukup menonjol adalah Tâj al-Dîn bin A<u>h</u>mad, yang lebih terkenal sebagai 'Ibn Ya'qûb. Dia lahir di Mekkah—dan di sini dia wafat pada 1066/1656. 'Ibn Ya'qûb belajar terutama di Mekkah kepada ulama terkemuka, seperti 'Abd al-<u>Q</u>adîr al-Thabarî, 'Abd al-Muluk al-'Asamî, dan Khâlid al-Malikî, yang mengeluarkan ijazah baginya untuk mengajar di al-Masjid al-Haram. Dia mempunyai hubungan erat dengan ulama yang terlibat dalam jaringan, khususnya dengan 'Îsâ al-Maghrîbî. Hubungan-hubungannya melalui studi Hadis juga ekstensif. Dikenal sebagai ahli dalam *syarî'ah, kalâm,* dan *tashawwuf,* 'Ibn Ya'qûb belakangan diangkat untuk menduduki jabatan *Qâdhî al-Qudhah* Mekkah. Selama memegang posisi ini, dia mengajar di beberapa madrasah Mekkah. Dia adalah penulis produktif dalam berbagai subjek sejak dari bahasa Arab sampai sufisme. Seperti akan kita bahas dalam bagian berikut, salah satu karyanya diabdikan untuk menjawab masalah-masalah keagamaan yang muncul di kalangan masyarakat Muslim Indonesia-Melayu.[193]

Seorang alim penting lain asal Mekkah adalah Zayn al-'Âbidîn al-Thabarî (1002-78/1594-1667). Thabarî terkenal sebagai keluarga ulama di Mekkah. Keluarga ini melacak nenek moyang mereka dari 'Alî bin 'Abî Thâlib. Guru utama Zayn al-'Âbidîn adalah ayahnya sendiri, 'Abd al-<u>Q</u>adîr bin Mu<u>h</u>ammad bin Ya<u>h</u>yâ al-Thabarî (976-1033/1658-1624).

326, 339, 343, 351, 378, 386, 401, 425-9, 474-5, 496, 505, 518; II, 567, 576, 582-3, 595, 711, 716, 736, 784, 805, 808, 811, 838, 903, 941-2, 973, 988, 1028, 1093, 1134.

[193] Informasi tentang biografi dan karya 'Ibn Ya'qûb diberikan dalam al-Muhibbî, *Khulâshat al-'Atsar,* I, 457-64; al-Baghdâdî, *Hadiyyât al-'Ârifîn,* I, 425; Brockelmann, *GAL,* II, 379. Tentang koneksi dalam jaringan ulama, lihat al-Kattani, *Fahras,* I, 198, 501; II, 576, 587, 865.

Tetapi jelas, Zayn al-'Âbidîn juga terlibat dalam diskursus keilmuan dengan ulama lain di Haramayn. Berkat reputasi keilmuan keluarganya, dia tidak hanya mampu memperoleh manfaat besar dari banyak ulama besar di Haramayn, tetapi juga menegaskan perannya dan keluarganya sendiri di dalam jaringan. Sebagai muhadis yang menonjol di Mekkah, Zayn al-'Âbidîn termasuk guru generasi ulama berikutnya, seperti Hasan al-'Ajamî, Ahmad al-Nakhlî, 'Abd Allâh al-Bashrî, dan 'Abû Thâhir al-Kuranî.[194]

Pantas dicatat, ayah Zayn al-'Âbidîn, 'Abd al-Qadîr al-Thabarî juga merupakan salah seorang ulama utama di Mekkah: dia adalah mahaddis yang mempunyai *'isnâd* yang mencakup ulama besar, seperti Syams al-Dîn al-Ramlî, Zakariyyâ al-Anshârî, dan Jalâl al-Dîn al-Suyûthî. Dia juga mewarisi tradisi keilmuan Mekkah dan keluarga Zhâhirah, yang disinggung terdahulu. Jadi, 'Abd al-Qadîr adalah alim dengan signifikansi khusus dalam menghubungkan jaringan ulama di masa lebih awal dengan masa-masa yang kita bahas. 'Abd al-Qadîr juga sejarawan Mekkah; di antara karangan-karangannya yang cukup banyak terdapat beberapa tentang sejarah Mekkah.[195]

Putra lain dari 'Abd al-Qadîr, yakni 'Alî al-Thabarî (w. 1070/1660) juga merupakan alim, yang penting dicatat. Dengan keahlian dalam fikih, 'Alî sering diminta memberi fatwa dalam berbagai masalah. Jika saudaranya (Zayn al-'Âbidîn) mewarisi keahlian ayahnya dalam bidang Hadis, 'Alî mengikuti bakat ayahnya sebagai sejarawan. 'Alî menulis beberapa buku tentang sejarah Mekkah dan tokoh-tokohnya.[196] Seperti yang kita lihat nanti, 'Alî al-Thabarî termasuk di antara guru-guru al-Sinkilî.

---

[194] Biografi Zayn al-'Âbidîn al-Thabarî diungkapkan dalam al-Muhibbî, *Khulâshat al-'Atsar,* II, 195-6. Tentang koneksinya dalam jaringan ulama, lihat al-Kattanî, *Fahras*, I, 119, 166, 183, 194, 196, 209, 252, 296, 327, 415, 502; II, 583, 587, 685, 811, 992, 1022.

[195] Untuk biografi dan karya 'Abd al-Qadir, lihat al-Muhibbî, *Khulâshat al-'Atsar,* II, 457-64; al-Baghdâdî, *Hadiyyât al-'Ârifîn,* I, 600; al-Zarkalî, *al-'A'lam,* IV, 168-9; Brockelmann, *GAL*, S. II, 509. Tentang koneksinya, lihat al-Kattanî, *Fahras*, I, 209, 518; II, 685, 781, 935.

[196] Informasi tentang biografi dan karya 'Ali al-Thabarî diberi dalam al-Muhibbi, *Khulâshat al-'Atsar,* III, 161-5; al-Baghdâdî, *Hadiyyât al-'Ârifîn,* I, 759; al-Zarkali, *al-'A'lam,* V, 115. Untuk hubungan keilmuannya, lihat al-Kattanî, *Fahras*, I, 194, 415; II, 587, 811, 941-4, 1000.

Daftar ulama yang terlibat dalam jaringan ulama pada paruh kedua abad ke-17 bisa sangat panjang. Untuk tujuan pembahasan kita, cukup ditegaskan bahwa adalah semua ulama yang dikemukakan tadi, yang memainkan peran terpenting dalam jaringan ulama pada periode pembahasan.

2. Ulama pada Pergantian Abad

Kebanyakan ulama generasi 'Ibrâhîm al-Kuranî wafat dalam paruh kedua abad ke-17. Tetapi mata rantai jaringan ulama berlanjut dengan murid-murid mereka, yang pada gilirannya menjadi penghubung-penghubung krusial dengan ulama abad ke-18. Murid-murid ini pada umumnya mencapai puncak karier pada pergantian abad atau dalam dasawarsa-dasawarsa awal abad ke-18. Kita kini akan mengungkapkan beberapa ulama yang paling dominan di antara mereka.

Tidak ragu lagi, Hasan bin 'Alî bin Muhammad bin 'Umar al-'Ajamî (1,5 CM); sebagian penulis mengeja namanya (1,5 CM) al-Makkî merupakan salah seorang ulama besar pada pergantian abad. Lahir di Mekkah, Hasan berasal dari keluarga ulama di Mesir. Dia belajar hampir kepada seluruh ulama terpenting di Haramayn. Selain belajar kepada al-Qusyasyî dan al-Kuranî, dia belajar dengan ulama terkemuka lain, seperti al-Bâbilî, 'Abd al-Qâdir, dan Zayn al-'Âbidîn al-Thâbari, 'Îsâ al-Maghrîbî, 'Alî al-Syabramalisî, Sa'îd al-Lâhurî, 'Abd al-Rahîm al-Khâsh, dan 'Ibrâhîm bin 'Abd Allâh Ja'mân. Dua nama yang disebutkan terakhir juga guru-guru al-Sinkilî.

Terlibat sepenuhnya dalam jaringan, Hasan al-'Ajamî mempunyai pengetahuan menyeluruh dalam ilmu-ilmu keislaman. Dia termasyhur sebagai fakih, muhadis, sufi, dan sejarawan. Dalam studi Hadis, al-Kattanî memandangnya sebagai salah satu di antara sedikit ulama pada masanya yang dianugerahi Tuhan menjadi "lampu suar Hadis". Dia wafat di Tha'if pada 113/1702.[197]

[197] Informasi tentang al-'Ajami dalam al-Jabarti, *'Aja'ib al-'Atsar*, I, 123; al-Qannujî, *'Abjad al-'Ulûm*, III, 167-8. Biografinya lebih lengkap diberi penyunting karyanya, *'Ihdâ' al-Latha'if*,

Hasan al-'Ajamî memainkan peran penting dalam menghubungkan jaringan ulama abad ke-17 dengan abad ke-18, khususnya melalui studi Hadis dan tarekat sufi. Dia menjadi titik temu berbagai tradisi studi Hadis: Suriah, Mesir, Maghrib, Hijaz, Yaman, dan Anak Benua India. Tidak mengherankan, seperti pendapat al-Kattanî, bahwa murid-murid di Haramayn tidak merasa sempurna dalam studi Hadis sebelum belajar dan menerima Hadis darinya. Mereka memadati *halâqah*-nya di dekat Bab al-Wada' dan Bab Umm Hani, al-Masjid al-Haram, Mekkah.[198] Hasilnya, *'isnâd* dan periwayatan Hadis dari Hasan al-'Ajamî luar biasa luas.[199]

Untuk menunjukkan pentingnya hubungan-hubungan dalam tarekat, Hasan menulis sebuah kitab khusus berjudul *Risâlat al- 'Ajamî fî al-Thuruq*. Di dalam kitab ini, ia mengungkapkan silsilah dari 40 tarekat yang ada di Dunia Muslim sampai pada masanya.[200] Dalam karya ini, selain membahas keistimewaan tertentu dari ajaran setiap tarekat, pengarang mengungkapkan silsilahnya kepada syekh setiap tarekat dan manfaat mengafiliasikan diri dengannya. Inilah alasan utama kenapa Hasan juga dikenal sebagai "'Abû al-Asrâr". Berkat karya ini dan *Ihdâ' al-Lathâ'if min Akhbâr al-Thâ'if*, al-'Ajamî mengukuhkan diri pula sebagai seorang sejarawan.

Murid-murid Hasan al-'Ajamî yang paling terkenal, antara lain: Muhammad Hayyat al-Sindî (w. 1163/1653); 'Abû Thâhir al-Kuranî (1081-1145/1670-1732); Tâj al-Dîn al-Qal'î, Qadhi Mekkah;[201] al-Maqassarî, dan sejarawan Fath Allâh al-Hamawi. Hasan berhasil mem-

---

min 'Akhbar al-Thâ'if, peny. Yahyâ Mahmûd Janayd Sâ'ati, Thâ'if Dâr al-Tsâqî, 1400/1980, 9-24. Untuk daftar karya-karyanya, lihat al-Baghdâdî, *Hâdiyyat al-'Ârifîn*, I, 294; dan *'Ihdâ' al-Latha'if*, 17-23; al-Zarkalî, *al-A'lam*, II, 223; al-Kattanî, *Fahras*, I, 209, 447-9, 504-5; II, 810-13.

[198] Al-Kattanî, *Fahras*, II, 810-11; al-Zarkalî, *al-A'lam*, II, 223.

[199] Tentang hubungan al-'Ajamî lebih jauh dalam kajian Hadis, lihat al-Kattanî, *Fahras*, I, 209; II, 810-13.

[200] Ringkasan karya ini diberikan dalam al-Kattanî, *Fahras*, II, 447-9. Karya ini tidak tercatat dalam al-Baghdâdî, *Hâdiyyat al-'Ârifîn*, I, 284, dan al-Zarkali, *al-A'lam*, II, 223.

[201] Untuk biografi Tâj al-Dîn, yang juga dikenal sebagai Muhammad bin 'Abd al-Muhsin al-Qal'î, lihat al-Kattanî, *Fahras*, I, 97-8; al-Qannujî, *'Abjad al-'Ulûm*, III, 168-9.

bangun reputasi al-'Ajamî sebagai keluarga ulama terpandang di Mekkah. Di antara anggota terkemuka dari keluarga ini di masa belakangan adalah 'Abd al-H̲afîzh al-'Ajamî Mufti Mekkah; Mu<u>h</u>ammad bin H̲usayn al-'Ajamî; dan 'Abû Fath al-'Ajamî.[202]

Alim selanjutnya yang pantas diungkapkan di sini adalah Mu<u>h</u>ammad bin 'Abd al-Rasûl al-Barzanjî. Melacak nenek moyangnya kepada 'Alî bin 'Abî Thâlib, dia lahir di Syahrazur, Kurdistan. Dia memperoleh pendidikan dasar di wilayah asalnya sendiri, dan kemudian mengembara ke Irak, Suriah, Haramayn, dan Mesir. Guru-gurunya di Haramayn mencakup Mu<u>h</u>ammad Syarîf al-Kuranî, 'Ibrâhîm al-Kuranî, 'Ishâq bin Ja'mân al-Zabidî, 'Isâ al-Maghrîbî, dan lain-lain. Gurunya di Mesir, antara lain, al-Bâbilî, al-Syabramalisî al-Mazzahî.[203]

Setelah belajar di Mesir, al-Barzanjî kembali ke Haramayn, dan kemudian menetap di Madinah—dan di sini dia wafat. Dia dikenal sebagai muhadis, fakih, dan syekh tarekat Qadiriyah, yang mengabdikan diri kepada pengajaran dan penulisan. Dia adalah penulis yang prolifik. Al-Baghdâdî mendaftar 52 karya; dua di antaranya, yang akan disinggung dalam bab berikut, merupakan sanggahan terhadap klaim, bahwa A<u>h</u>mad Sirhindi adalah "Pembaru Milenium Kedua Islam". Hubungan dan kaitan-kaitan al-Barzanjî dalam jaringan ulama amat luas.[204] Al-Barzanjî merupakan alim pertama dan keluarga Barzanjî yang bermukim dan menjadi terkenal di Haramayn. Setelah masanya, anggota terkemuka lain dan keluarga ini adalah Ja'far bin H̲asan bin 'Abd al-Karîm al-Barzanjî (1103-80/1690-1766), Mufti Syâfi'i Madinah dan penulis *'Iqd al-Jawâhir,* suatu teks terkenal tentang perayaan Maulid Nabi.[205]

---

[202] Tentang peran keilmuan keluarga al-'Ajamî di Mekkah, lihat al-Sibâ'i, *Târîkh Makkah,* II, 469-7; al-Kattani, *Fahras,* II, 813.

[203] Untuk biografi dan karya al-Barzanji, lihat kolofon karyanya, *Kitâb al-'Isyâ'ah li 'Isyârat al-Sâ'ah,* peny. Mu<u>h</u>ammad Badr al-Dîn al-Na'sani, Kairo; Mathba'at al-Sa'âdah, 1325/1907; al-Muradi, *Silk al-Durar,* IV, 65-6; al-Baghdâdî, *Hâdiyyat al-'Ârifin,* II, 303-4; al-Zarkalî, *al-A'lam,* VII, 75.

[204] Informasi tentang jaringan keilmuan al-Barzanjî diberikan dalam al-Kattanî, *Fahras,* I, 98, 148, 301-2, 314, 427, 447, 451, 495; II, 767, 828, 840, 1095.

[205] Untuk biografi Ja'far al-Barzanjî, lihat al-Muradî, *Silk al-Durar,* II, 9; al-Baghdâdî, *Hâdi-*

Aẖmad bin Muẖammad bin Aẖmad 'Alî al-Nakhlî al-Makkî, juga seorang 'alim terkemuka dalam jaringan sepeninggal generasi 'Ibrâhîm al-Kuranî. Dia lahir dan terutama belajar di Haramayn untuk kemudian terkenal sebagai *muhaddits-shûfî.*[206] Dalam kitabnya berjudul *Bughyât al-Thâlibîn li Bayân al-Masyâ'ikh al-Muhaqqiqîn al-Mu'tamidîn,* al-Nakhlî memberikan daftar lengkap guru-guru, *'isnâd-'isnâd* dalam berbagai disiplin Islam, dan silsilahnya dalam sejumlah tarekat.

Adalah penting bahwa dalam *Bughyât al-Thâlibîn,* al-Nakhlî juga mengemukakan uraian tentang proses keilmuan di al-Masjid al-Haram, Mekkah. Misalnya, dia menceritakan, bahwa dia menghadiri *ẖalâqah-ẖalâqah* berdekatan dengan "Bab al-Salâm" setiap hari setelah shalat Subuh, 'Ashar, Maghrib, dan Isya. Di dalam *ẖalâqah-ẖalâqah* inilah dia memperoleh sebagian ijazahnya dalam ilmu-ilmu, seperti fikih atau syariat, dan diinisiasi ke dalam beberapa tarekat: Syadziliyah, Nawawiyah, Qadiriyah, Naqsyabandiyah, Syathariyah, dan Khalwatiyah. Juga di Masjid al-Harâm, dia banyak mempraktikkan zikir yang diajarkan tarekat-tarekat ini.[207] Dengan begitu, jelas al-Masjid al-Haram juga merupakan *locus* penting sufisme di Haramayn.

Seperti al-'Ajamî dan al-Barzanjî, al-Nakhlî belajar hampir dengan seluruh ulama terkemuka Haramayn pada masanya. Guru-gurunya termasuk al-Bâbilî, al-Qusyasyî, al-Kuranî, Tâj al-Dîn al-Hindî, 'Isâ al-Maghrîbî, Muẖammad 'Alî bin 'Alan al-Shiddîqî, Zayn al-'Âbîdîn al-Thâbari, 'Abd al-Azîz al-Zamzamî, dan 'Alî al-Jamâl al-Makkî. Al-Nakhlî juga mempunyai banyak guru lain dari Mesir, Maghrib, Suriah, dan Irak. Jadi, seperti dinyatakan dengan tepat oleh Murtadhâ al-Zabidî,

---

yyat al-'Ârifîn, I, 255; al-Zarkalî, *al-A'lam,* II, 117. Tentang sejarah keluarga al-Barzanji, lihat C.J. Edmonds, *Kurds, Turks, and Arabs,* London: Oxford University Press, 1957, khususnya h. 68-79.

[206] Untuk biografi al-Nakhlî, lihat karyanya *Bughyât al-Thâlibîn li Bayân al-Masya'ikh al-Muhaqqiqîn al-Mu'tamidîn,* Hayderabad: Dâ'irât al-Ma'ârif al-Nizhâmiyyah, 1328/1910; al-Muradi, *Silk al-Durar,* I, 171-2; al-Qannuji, *Abjad al-'Ulûm,* III, 177; al-Kattanî, *Fahras,* I, 251-3; al-Zarkalî, *al-A'lam,* I, 230. Di antara karyanya adalah *al-Tafsirât al-Aẖmadiyyah fî Bayân al-'Ayât al-Syar'yyah.* Lihat al-Baghdâdî, *Hâdiyyat al-'Ârifîn,* I, 167.

[207] Al-Nakhlî, *Bughyât al-Thâlibîn,* 5-9, 65-80.

al-Nakhlî menghubungkan banyak ulama melalui studi hadisnya.[208] Murid-muridnya yang datang dari berbagai tempat di Dunia Muslim turut memperluas jaringan ulama.[209]

Alim penting yang perlu dikemukakan pula adalah 'Abd Allâh bin Salîm bin Muhammad Salîm bin'Isâ al-Bashrî al-Makkî yang lahir dan wafat di Mekkah. Seperti terlihat dalam karyanya, *Kitâb al-Imdâd bi Ma'rifah 'Uluw al-'Isnâd,* pendidikannya sangat lengkap; menuntut ilmu dari banyak ulama. Dalam karya ini, dia juga mengungkapkan panjang lebar tentang kitab-kitab Hadis yang dipelajarinya, lengkap dengan *'isnâd* masing-masing. Kemudian, dia menyebutkan buku-buku yang dipelajarinya dalam bidang-bidang lain. Dalam bidang tasawuf, dia mempelajari buku-buku yang ditulis ulama semacam al-Ghazâlî, al-Qusyasyî, 'Ibn 'Athâ' Allâh, dan 'Ibn 'Arabî.[210]

Meski al-Bashrî ahli dalam hampir seluruh ilmu-ilmu Islam, dia terutama dikenal sebagai muhadis besar; bahkan dia dijuluki "*'Amîr al-Mu'minîn fî al-Hadîts*". Al-Sibâ'i menyatakan, al-Bashri merupakan salah satu muhadis terbesar yang pernah mengajar di al-Masjid al-Haram pada awal abad ke-18.[211] Melalui *Kitâb al-Imdâd,* dia memberikan sumbangan signifikan kepada studi Hadis dengan, antara lain, memberikan nama ulama yang termasuk *'isnâd* superior. Tetapi, seperti ulama terkemuka lain dalam jaringan, al-Bashrî juga merupakan sufi terpandang. Dia adalah syekh beberapa tarekat, seperti Naqsyabandiyah, Syadzaliyah, dan Nawawiyah. Dia juga menegakkan reputasi al-Bashrî sebagai ke-

[208] Al-Kattani, *Fahras,* I, 252.

[209] Untuk koneksi al-Nakhlî dalam studi Hadis, lihat al-Kattanî, *Fahras,* I,98, 101, 118, 168, 199, 211, 213, 224, 234, 251-3, 256, 302, 339, 411, 447, 487, 495, 497, 502, 511, 518, 533; II, 559, 589, 590, 607-9, 732, 734, 751, 792, 805, 809, 829, 865, 919, 942, 976, 935, 1007, 1076, 1133, 1135, 1147, 1156.

[210] Untuk biografi dari karya al-Bashri, lihat karyanya, *Kitâb al-'Imdâd bi Ma'rifah 'Uluw al-'Isnad,* Hayderabad; Dâ'irât al-Ma'ârif al-Nizhâmiyyah, 1328/1910; al-Jabartî, *'Ajâ'ib al-'Atsar,* I, 132-3; al-Baghdâdi, *Hâdiyyat al-'Ârifîn,* I, 480; al-Qannuji, *'Abjad al-'Ulûm,* III, 177; al-Zarkalî, *Al-A'lam,*IV, 219-20; Brockelmann, *GAL,* S. II,521; al-Kattanî, *Fahras,* I, 95-6, 193-9.

[211] Al-Sibâ'i, *Târîkh Makkah,* II, 469.

luarga ulama yang menonjol dalam diskursus keilmuan di Mekkah.[212]

Al-Bashrî memainkan peranan penting dalam menghubungkan generasi ulama lebih awal pada abad ke-17 dengan jaringan lebih akhir. Ini tercermin dari komposisi guru-guru dan murid-muridnya. Selain 'Ibrâhîm al-Kurâni, guru-guru utamanya termasuk al-Bâbilî, 'Îsâ al-Maghrîbî, Sulaymân al-Maghrîbî, dan 'Alî al-Thâbari. Di antara murid-muridnya adalah 'Alâ' al-Dîn bin 'Abd al-Bâqî al-Mizjâji al-Zabidî, 'Abû Thâhir al-Kurâni, Mu<u>h</u>ammad <u>H</u>ayyat al-Sindî, dan Mu<u>h</u>ammad bin 'Abd al-Wahhâb, yang seluruhnya merupakan eksponen-eksponen utama jaringan dalam abad ke-18.[213]

Alim terakhir yang dibahas di sini adalah 'Abû Thâhir bin 'Ibrâhîm al-Kurâni (1081-1145/1670-1733) yang lahir dan wafat di Madinah. Ia belajar terutama di Haramayn, menuntut berbagai disiplin Islam. Guru-guru utamanya adalah ayahnya sendiri, Sulaymân al-Maghrîbî, al-'Ajamî, al-Barzanjî, al-Bashrî, dan al-Nakhlî.[214] 'Abû Thâhir terutama dikenal sebagai muhadis, tetapi ia juga adalah fakih dan sufi. Dia pewaris keahlian ayahnya dalam studi Hadis. Sebagai fakih, dia pernah menduduki jabatan Mufti Syafi'i, Madinah. Menurut al-Kattanî, dia menulis sekitar 100 tulisan; yang paling penting adalah *Kanz al-'Amal fî Sunan al-Aqwâl* dan *Syuruh al-Fashush li al-Syaikh al-Akbâr.* Karya terakhir merupakan upaya penafsiran kembali doktrin-doktrin 'Ibn al-'Arabî, dan menunjukkan keahlian 'Abû Thâhir dalam mistisisme filosofis. 'Abû Thâhir mempunyai hubungan amat luas dalam jaringan, baik melalui *'isnâd* Hadis maupun silsilah tarekat. Di antara muridnya yang paling terkenal adalah Mu<u>h</u>ammad <u>H</u>ayyat al-Sindî, Syah Walî Allâh, dan

---

[212] *Ibid.*

[213] Untuk koneksi al-Bashrî dengan tokoh-tokoh terdahulu dan semasa dengan dia, lihat *Kitâb al-'Imdâd*, sedangkan hubungannya dengan tokoh-tokoh belakangan dalam jaringan ulama, lihat al-Kattanî, *Fahrâs*, khususnya, 95-6, 193-9; III, 113.

[214] Biografi dan karya 'Abû Thâhir diberikan dalam, al-Muradî, *Silk al-Durar*, IV, 27; al-Baghdâdî, *Hâdiyyat al-'Ârifin*, II, 321; al-Qannuji, *'Abjâd al-'Ulûm*, III, 168; al-Kattâni, *Fahrâs*, I, 494-6; al-Zarkalî, *al-A'lam*, VI, 195.

Sulaymân al-Kurdî.[215] Seluruh tokoh penting terakhir ini segera kita bahas dalam bab berikut.

3. JARINGAN ULAMA: KARAKTERISTIK DASAR

Setelah membahas sejumlah ulama terpenting yang menjadi inti jaringan, bermanfaat membuat beberapa generalisasi tentang karakteristik dasar jaringan. Jaringan ulama menjadi semakin ekstensif dalam abad ke-17, dan jelas terdapat hubungan di antara ulama masa lebih awal dengan mereka yang terlibat dalam abad ke-17. Tetapi, hubungan-hubungan yang terdapat dalam jaringan abad ke-17 jelas jauh lebih kompleks. Saling silang hubungan baik melalui studi Hadis dan afiliasi tarekat luar bisa rumit. Meskipun demikian, hubungan-hubungan itu bisa dilacak, sampai ke masa modern sekalipun, seperti terlihat dalam Bagan 1.

Saling silang hubungan ulama yang terlibat dalam jaringan menciptakan komunitas-komunitas intelektual internasional yang saling berkaitan satu sama lain. Hubungan-hubungan di antara mereka pada umumnya tercipta dalam kaitan dengan upaya pencarian ilmu melalui lembaga-lembaga pendidikan, seperti masjid, madrasah, dan *ribâth*. Karena itu kaitan dasar di antara mereka bersifat akademis. Koneksi di antara mereka satu sama lain mengambil bentuk hubungan guru dengan murid—"hubungan vertikal". Hubungan akademis ini juga mencakup bentuk-bentuk lain: guru dengan guru atau murid dengan murid, yang keduanya dapat pula disebut "hubungan horizontal". Bentuk-bentuk hubungan ini tidaklah secara ketat dan formal diorganisasi dalam struktur hierarkis. Mobilitas guru-guru dan murid-murid yang relatif tinggi memungkinkan pertumbuhan jaringan ulama sehingga mengatasi batas-batas wilayah, perbedaan asal etnis, dan kecenderungan-kecenderungan keagamaan dalam hal mazhab dan sebagainya.

---

[215] Untuk hubungan keilmuan 'Abû Thâhir dalam jaringan ulama, lihat al-Kattâni, *Fahrâs*, I, 98, 101, 110, 119, 166-7, 178, 195, 219, 253, 289, 356, 423, 427, 483, 505, 511, 514, II, 559, 605, 73.5, 743, 760, 770, 811-2, 829, 850, 903, 951, 976, 986, 1018, 1070, 1076, 1111.

BAGAN 1. INTI JARINGAN ULAMA ABAD KE-17

Meski hubungan di antara ulama ini agaknya kelihatan cukup formal, khususnya jika dipandang dari dunia akademis modern, minat bersama dalam membangkitkan kembali kejayaan *ummah* merangsang kerja sama, yang pada gilirannya menghasilkan hubungan antarpribadi yang erat. Hubungan pribadi yang erat ini dipelihara dalam berbagai cara, khususnya setelah ulama atau murid-murid yang terlibat dalam jaringan kembali ke negeri masing-masing atau mengembara ke tempat-tempat lain. Kebutuhan membina dan memelihara tali hubungan lebih kuat dengan ulama dan murid-murid jebolan Haramayn menghadapi persoalan-persoalan di negeri masing-masing dan, karenanya memerlukan saran, bimbingan, dan pendapat dari kolega-kolega dan guru-guru mereka di Haramayn. Ini membantu menjelaskan kontinuitas hubungan-hubungan keilmuan di dalam jaringan.

Lebih jauh, dua sarana terpenting yang membuat hubungan relatif solid adalah *'isnâd* Hadis dan silsilah tarekat. Voll menyimpulkan, keduanya memainkan peranan krusial dalam menghubungkan ulama yang terlibat dalam jaringan, yang berpusat di Haramayn pada abad ke-18.[216] Penelitian penulis sendiri atas jaringan ulama dalam periode yang sama mendukung kesimpulan ini, seperti kita lihat dalam seluruh pembahasan. Kesimpulan yang sama juga berlaku untuk periode abad ke-17. Seperti kita tunjukan dalam bab ini, guru-guru dan murid-murid asal Afrika Utara dan Mesir, misalnya, membawa tradisi studi Hadis di wilayah mereka ke Haramayn. Haramayn sendiri sejak masa awal Islam terkenal sebagai pusat penting studi Hadis. Kedatangan ulama dari tempat-tempat lain amat membantu dalam membangkitkan kembali posisi dominan Haramayn dalam studi Hadis. Interaksi dan hubungan-hubungan di antara berbagai tradisi keilmuan ini, pada gilirannya, menciptakan suatu tradisi baru yang unik.

---

[216] J.O. Voll, "Hadith Scholars and Tariqahs: An Ulama Group in the 18th Century Haramayn and their Impact in the Islamic World", *JAAS*, XV, 34 (1980), 246-73; "Muhammad Hayya al-Sindi and Muhammad 'Abd al-Wahhab: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth Century Madina", *BSOAS*, 38 (1975), 32-9.

Adapun silsilah-silsilah tarekat, secara tradisional merupakan sarana penting dalam menciptakan hubungan-hubungan lebih erat di antara ulama. Ini disebabkan sifat dasar kehidupan dan pola-pola hubungan struktural di dalam tarekat itu sendiri. Murid-murid dalam jaringan mistis, secara definisi, harus tunduk kepada ajaran, perintah, dan keinginan syekh tarekat, baik yang langsung bertemu dengan mereka maupun yang tidak langsung—hanya bertemu di dalam silsilah. Kenyataan ini menciptakan ikatan yang amat kuat di antara mereka yang terlibat dalam tarekat dan mengamalkan tasawuf. Voll menyatakan, jenis ikatan semacam ini membentuk hubungan lebih personal dan afiliasi bersama, yang membantu terciptanya rasa kohesi lebih besar dalam kelompok-kelompok ulama.[217]

Semakin pentingnya jalan esoteris *(ḫaqîqah)* di Haramayn, akibat kedatangan tarekat-tarekat yang dibawa, misalnya, oleh ulama asal India, menghasilkan interaksi, *rapprochement,* dan rekonsiliasi lebih intens di antara ulama sufi dengan ulama fikih yang menekankan jalan eksoteris (*syarî'ah*). Dengan demikian, ini tidak hanya menghasilkan hubungan-hubungan lebih erat, tetapi tak kurang pentingnya juga menghilangkan, atau setidaknya mengurangi dikotomi di antara mereka yang disebut ulama sufi dan ulama fikih. Seperti telah kita lihat hampir semua ulama yang menjadi inti jaringan adalah ahli *syarî'ah* dan tasawuf sekaligus.

Keterlibatan ulama asal India dalam jaringan jelas membantu perluasan jaringan ulama. Tidak kurang pentingnya, mereka memperluas ranah pengaruh tarekat, khususnya Syathariyah dan Naqsyabandiyah, yang sebelumnya terutama diasosiasikan sebagai tasawuf Anak Benua India dan nyaris tak dikenal di Haramayn. Tetapi perlu dicatat, dengan memasuki Haramayn—yang sekali lagi bangkit sebagai pusat studi Hadis atau jalan eksoteris umumnya—tarekat-tarekat mengalami semacam reorientasi. Seperti akan kita elaborasi nanti, tarekat-tarekat ini menjadi lebih berorientasi kepada syariat.

---

[217] Voll, "Hadith Scholars", 267.

Tetapi kita harus maklum bahwa meski terdapat hubungan erat di antara ulama dalam jaringan, juga ada keragaman di antara mereka. Mereka beragam satu sama lain bukan hanya dalam hal tempat asal dan etnisitas, tetapi juga dalam hal mazhab dan afiliasi tarekat. Sementara seorang guru merupakan pengikut mazhab Hanafi, muridnya bisa jadi adalah penganut Syafi'i. Sementara seorang guru adalah sufi Syathariyah, muridnya bisa jadi mengikuti tarekat Naqsyabandiyah. Meski ada perbedaan-perbedaan semacam ini, ulama dalam jaringan memiliki kecenderungan umum ke arah reformisme Islam. Ini akan kita lihat secara terperinci dalam bagian berikut.

III

Pembaruan dalam Jaringan Ulama dan Penyebarannya ke Dunia Islam yang Lebih Luas

A. NEO-SUFISME: KARAKTERISTIK DAN KECENDERUNGAN

Sejumlah telaah dilakukan atas kecenderungan-kecenderungan intelektual yang dikembangkan ulama tertentu pada masa-masa tertentu dalam sejarah Islam. Tetapi, belum pernah dilakukan suatu telaah yang meneliti kecenderungan-kecenderungan intelektual yang timbul dari kalangan banyak ulama yang terkait satu sama lain dalam jaringan ulama yang longgar. Ulama yang terlibat dalam jaringan berbeda satu sama lain bukan hanya dalam latar belakang geografis mereka, yang memiliki tradisi-tradisi "kecil" Islam (*Islamic little tradition*) mereka sendiri, tetapi yang lebih penting lagi adalah dalam preferensi religio-intelektual mereka seperti tercermin pada afiliasi mereka dalam bidang hukum (mazhab) dan tarekat sufi.

Lebih jauh lagi, para ulama terkemuka dalam jaringan itu, sebelum menetap di Haramayn atau tempat-tempat lainnya, telah menjadi ulama pengembara (*peripatetic scholars*) yang berkelana dari satu pusat pengajaran ilmu-ilmu Islam ke pusat lain, sambil belajar dengan dan mengaji dari berbagai guru yang memiliki tradisi-tradisi keilmuan mereka masing-masing. Jadi, mereka dipengaruhi bukan hanya oleh satu guru, melainkan oleh banyak guru; mereka dihadapkan pada dan menyerap berbagai jalan pemikiran dan kecenderungan-kecenderungan intelektual. Mengingat hal ini, setiap usaha untuk menyingkap isi atau

ajaran-ajaran yang dikembangkan dan disebarkan oleh jaringan ulama itu tidaklah mudah. Sementara orang harus menunggu monograf-monograf yang membicarakan tentang individu ulama yang telah disebutkan terdahulu, pada tahap ini, kami akan berusaha menarik garis-garis besar dari berbagai kecenderungan intelektual keagamaan dari jaringan ulama itu, yang mudah-mudahan dapat membantu kita memahami sifat dasar dan ciri-ciri jaringan ulama.

Dalam pengertian tertentu, Haramayn adalah sebuah "panci pelebur" (*melting pot*)—berbagai tradisi "kecil" Islam sama-sama lebur untuk membentuk suatu "sintetis baru" yang sangat condong pada "tradisi besar" (*great tradition*).[1] Kita telah mengamati sebelumnya bagaimana para ulama dari Anak Benua India, misalnya, membawa tradisi-tradisi mistis mereka ke Haramayn, sementara para ulama dari Mesir dan Afrika Utara datang dengan muatan ilmu-ilmu Hadis. Tradisi-tradisi ini berinteraksi satu dengan yang lainnya, dan dengan tradisi yang telah mapan di Haramayn sendiri. Apa yang dihasilkan dari interaksi tradisi-tradisi ini akan dibahas di bawah.

Harus diingat sejak awal, bahwa apa yang kita namakan "sintesis baru" tidak sepenuhnya merupakan perkembangan baru dalam sejarah tradisi-tradisi sosial dan intelektual Islam. Meski demikian, "sintesis baru" itu memiliki beberapa ciri khas jika dibandingkan dengan tradisi sebelumnya; dan dalam banyak hal ia juga mengandung beberapa unsur kesinambungan dengan tradisi-tradisi sebelumnya. Langkah kembali pada sikap ortodoksi Sunni yang mencapai momentum setelah abad ke-12 tampaknya mencapai kulminasi pada masa yang sedang dibahas. Hal ini dapat dilihat tidak hanya dalam kandungan intelektual dari jaringan ulma, melainkan juga dalam aspek-aspek "organisasional" mereka, atau lebih tepatnya, keterkaitan di kalangan para ulama. Jadi,

---

[1] Untuk penjelasan mengenai teori "panci pelebur," lihat Nathan Glazer dan Daniel P. Moynihan, *Beyond the Melting Pot*, Cambridge, Mass: MIT Press, 1974. Untuk pembahasan menyeluruh mengenai dikotomi antara "tradisi besar" dan "tradisi kecil" dalam Islam, lihat D.F. Eickelmen, "The Study of Islam in Local Contexts," *Contributions to Asian Studies*, 17 (1982), 1-16.

semangat kebangkitan kembali (*revivalism*) yang mengilhami pendirian madrasah di mana-mana di Timur Tengah setelah berdirinya Madrasah Nizhamiyah pada 459/1066 terus berkembang dengan berbagai cara.

Ciri paling menonjol dari jaringan ulama adalah bahwa saling pendekatan (*reapprochement*) antara para ulama yang berorientasi pada syariat (lebih khusus lagi, para *fuqahâ*) dan para sufi mencapai puncaknya. Konflik yang berlangsung lama antara kedua kelompok cendekiawan Muslim ini tampaknya telah banyak berkurang; sikap saling pendekatan atau rekonsiliasi di antara mereka—yang diajarkan dengan gigih oleh ulama seperti al-Qusyairî dan al-Ghazâlî beberapa abad sebelumnya—banyak dijalankan para ulama kita. Sebagian besar mereka adalah *ahl al-syarî'ah* (*fuqahâ*) dan *ahl al-haqîqah* (sufi) sekaligus; jadi, sebagaimana telah kita lihat sebelumnya, mereka menguasai tidak hanya seluk-beluk syariat tetapi juga *haqîqah* (realitas mistis atau ilahiah). Tetapi hendaknya kita bersikap sangat hati-hati untuk tidak menarik kesimpulan bahwa mereka sudah memandang rekonsiliasi ini telah selesai; seperti yang akan kita bahas nanti, mereka terus memupuknya.

Sikap saling pendekatan antara syariat dan tasawuf (sufisme) dan masuknya para ulama ke dalam tarekat mengakibatkan timbulnya "neo-sufisme". Ada banyak pembahasan mengenai makna dan penggunaan istilah "neo-sufisme" yang diciptakan oleh Fazlur Rahman.[2] Menurut Rahman, neo-sufisme adalah tasawuf yang telah diperbarui, yang terutama dilucuti dari ciri dan kandungan *ecstatic* dan metafisikanya, dan

---

[2] Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, edisi kedua, Chicago: University of Chicago Press, 1979, terutama h. 193-6, 205-6. Untuk pembahasan lebih jauh mengenai neo-sufisme, lihat John O. Voll, "Hadith Scholars and Tariqahs: An Ulama Group in the 18th Century Haramayn and the Impact in the Islamic World," *Journal of Asian and African Studies*, XV, 3-4 (1980), 264-72; N. Levtzion & J.O Voll (peny.) "Introduction" untuk *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, Syracuse University Press, 1987, 3-20; L. Brenner, "Sufism in Africa in the Seventeenth and Eighteenth Centuries," dalam *Islam et Societes au sud du Sahara*, 2 (1988), 80-92; R.S. O' Fahey, "Neo-Sufism and 'Ibn Idris," dalam *Enigmatic Saint: Ahmad 'Ibn Idris and the Idrisi Tradition*, Avanston, III: Northwestern University Press, 1990, 1-26. Bern Radke, 'Kritik am Neo-Sufism,' dalam karya Frederick de Jong & Bernd Radke (ed.). Islamic Mysticism Contested: *Thirteen Centuris of Contro Versies and Polemics*, Leiden: E.J. Brill, 1990, pp. 162-73.

digantikan dengan kandungan yang tidak lain dari dalil-dalil ortodoksi Islam.[3] Lebih jauh dia menjelaskan, tasawuf model baru ini menekankan dan memperbarui faktor-faktor moral asli dan kontrol diri yang puritan dalam tasawuf dengan mengorbankan ciri-ciri berlebihan dari tasawuf populer yang menyimpang (*unorthodox sufism*), pusat perhatian neo-sufisme adalah rekonstruksi sosiomoral dari masyarakat Muslim. Ini berbeda dengan tasawuf sebelumnya, yang terutama menekankan individu dan bukan masyarakat.[4] Akibatnya, Rahman menyimpulkan, karakter keseluruhan neo-sufisme tak pelak lagi adalah puritan dan aktivis.[5] Kini akan kita lihat dengan lebih jelas bagaimana neo-sufisme berkembang di dalam jaringan ulama.

1. Neo-Sufisme dan Telaah Hadis

Fazlur Rahman berpendapat, kelompok terpenting dari para ulama Muslim yang bertanggung jawab dalam membantu merealisasikan kebangkitan neo-sufisme adalah "para ahli tradisi" (*ahl al-hadîts*). Sebagaimana dikemukakannya lebih jauh, setelah gerakan sufi menawan perhatian dunia Islam secara emosional, spiritual, dan intelektual pada abad ke-6 Hijriah/ke-12 Masehi dan ke-7/ke-13, kaum tradisionis menyadari bahwa adalah mustahil mengabaikan sepenuhnya kekuatan kaum sufi. Karena itu, seperti dikemukakan Rahman:

> Mereka berusaha, dalam metodologi mereka, untuk memasukkan sebanyak mungkin warisan sufi yang dapat didamaikan dengan Islam ortodoks dan yang dapat diusahakan untuk menghasilkan suatu sumbangan positif terhadapnya. Pertama-tama, motif moral tasawuf diberi tekanan dan sebagian dari teknik *dzikr* atau *murâqabah*, 'konsentrasi spiritual,' digunakan. Tetapi, objek dan kandungan konsentrasi ini disatukan dengan doktrin ortodoks dan cita-citanya didefinisikan kembali sebagai penguatan iman dalam ajaran-ajaran dogmatik dan kesucian moral dari

[3] Rahman, *Islam*, 205-6.

[4] Fazlur Rahman, "Revival and Reform", dalam P.M. Holt, *et al.* (peny.), *The Cambridge History of Islam*, 1970, II, 637.

[5] Rahman, *Islam*, 194.

jiwa. Neo-sufisme model ini ... cenderung memperbarui aktivisme ortodoks dan menemukan kembali suatu sikap positif terhadap dunia ini.[6]

Haramayn, sejak tahun-tahun permulaan Islam, telah dikenal sebagai pusat utama Hadis. Ini tidak sulit dimengerti, sebab Nabi SAW, sumber Hadis, hidup dan memulai ajaran Islam di sana. Lebih jauh lagi, dua dari empat aliran hukum Islam yang utama, yaitu Maliki dan Hanbali, yang juga dikenal sebagai *ahl al-ḫadîts,* sesungguhnya telah mengembangkan dan menanamkan pengaruh kuat mereka di Jazirah Arabia. Memang benar bahwa mazhab Maliki, yang diperkenalkan Mâlik bin 'Anas (w. 179/798) di Madinah, di kemudian hari menjadi lebih dominan di Afrika Utara dan Barat, dan Mesir Atas, tetapi kaum Hanbali juga menunjukkan keunggulan mereka di Jazirah Arabia. Meski kaum Hanbali dikenal karena keteguhan mereka berpegang pada Hadis Nabi dan penolakan mereka atas filosofi rasional serta mistisisme spekulatif, banyak di antara mereka yang menerima tasawuf asalkan dijalankan sesuai dengan syariat. Tidak ada bukti, para ulama Hanbali yang begitu terkemuka seperti 'Ibn Taymiyah (w. 728/1328) dan 'Ibn al-Qayyim al-Jawziyah menentang segala jenis tasawuf; yang dengan gigih mereka serang adalah tasawuf *ecstatic* dan antinomian yang menyimpang. Karena alasan ini, Fazlur Rahman menganggap mereka sebagai para perintis neo-sufisme.[7]

Juga terdapat keengganan menerima tasawuf di kalangan *ahl al-ḫadîts* dari mazhab Maliki di Afrika Utara dan Mesir Atas. Kaum Maliki dari wilayah Maghribi terutama lebih puritan dan, dalam beberapa kasus, juga agresif. Sudah banyak diketahui, sufi Mesir (Nubia) awal,

---

[6] *Ibid.*, 195.

[7] Untuk pembahasan lebih jauh mengenai hal ini, Rahman, *Islam*, 194-5. Untuk argumen-argumen yang menentang dimasukkannya 'Ibn Taymiyah di kalangan para tokoh sufi atau neo-sufi, lihat, misalnya, F. Meier, "Das sauberste uber die vorbestmmung: Ein stuck 'Ibn Taymiyya," *Saeculum*, 32 (1981), 74-89. Untuk pembahasan mengenai peranan beberapa ula ma Hanbali terkemuka dalam tasawuf, lihat G. Makdisi, "The Sunni Revival", D.S. Richards (peny.), *Islamic Civilisation*, 950-1150, London: Bruno Cassirer, 1973, terutama h. 161-8; J.S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, 41-2.

Dzû al-Nûn al-Mishrî (w. 245/859) dihukum mati oleh ahli hukum Maliki Mesir, 'Abd Allâh bin 'Abd al-Hakam;[8] buku-buku al-Ghazâlî dikutuk dan dilarang para *fuqahâ* Maliki dari Spanyol,[9] dan salah satu serangan paling keras terhadap tasawuf di Mesir, terutama dari aliran yang berlebih-lebihan, berasal dari 'Ibn al-Hajj al-'Abdarî, seorang fakih Maliki terkemuka dalam abad ke-14.[10]

Lagi pula, penting dicatat, tidak semua ulama Maliki membenci tasawuf. Sebagian di antara mereka bahkan merupakan tokoh-tokoh sufi yang penuh semangat. Satu contoh bagus di sini adalah 'Alî bin Maymun (854-917/1450-1511), seorang tokoh Maliki terkemuka dari Maroko, yang berjasa dalam menyebarkan aliran revivalis (kebangkitan kembali) dari Tarekat Syadziliyah di Suriah. Dia meluruskan tasawuf Suriah dengan tidak mengizinkan para muridnya memisahkan diri mereka dalam *khalawah* (pengasingan) di Khangah.[11] Ternyata, ketika kontak-kontak dan pertalian ilmiah antara para tokoh Maliki dari Maghribi dan para ulama dari mazhab-mazhab lain mencapai momentum setelah abad ke-6, sebagian mereka mulai melembutkan suara dalam menentang tasawuf dan bergabung dengan para ulama lain dalam mengajarkan neo-sufisme.

Lepas dari perkecualian di kalangan para muhadis Hanbali dan Maliki, sebagian besar mereka tidak memanfaatkan keahlian mereka dalam ilmu Hadis untuk mempercepat pembaruan tasawuf pada skala lebih besar. Para muhadis ini umumnya terus mengonsentrasikan telaah Hadis dalam mempertahankan, mereorganisasi, dan menafsirkan

---

[8] L. Massignon, *Essai sur les origins du lexique de la mystique musulmane*, Paris: J. Vrin, 1954, 207. Penjelasan lebih lengkap tentang Dzû al-Nûn al-Mishrî adalah dalam karya 'Abd al-Wahhâb al-Sya'rânî (w. 973/1565), *Al-Thabaqât al-Kubrâ*, 2 jilid, Kairo: Maktabah wa Mathba'ah Muhammad 'Alî, t.th.,1, 59-61.

[9] Trimingham, *The Sufi Orders*, 46.

[10] Lihat 'Ibn al-Hâjj al-'Abdarî (w. 738/1336-7), *al-Madkhal*, 4 jilid, Kairo: Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî, 1380/1960, III, 194-8, 218-20.

[11] Trimingham, *The Sufi Orders*, 89-90. Untuk biografi 'Ibn Maymûn, lihat 'Abû al-Falâh 'Abd al-Hayy 'Ibn al-'Imâd (w. 1089/1678), *Syadzarât al-Dzahab fî Akhbâr man Dzahab*, 8 jilid, Kairo: Maktabat al-Qudsi, 1350-1/1931-2, VIII, 81-4. Biografi sejarah ini mencakup abad-abad awal Islam sebelumnya hingga tahun 1000/1591.

al-Kutub al-Sittah dilihat dari sudut pandang mereka. Tetapi, pada saat yang sama, mereka semakin memantapkan kontak-kontak dan hubungan dengan para ulama dari tradisi-tradisi religio-intelektual yang lain. Dengan cara begini, mereka bertemu dan berinteraksi dengan "tradisi-tradisi kecil" Islam lain. Pada saat yang sama, mereka juga memainkan peranan penting dalam menghubungkan para ulama yang hidup di berbagai wilayah Timur Tengah melalui keahlian Hadis mereka.

Ini terutama benar menyangkut para muhadis Maliki yang kebanyakan hidup di Mesir dan wilayah Afrika Utara. Sebagaimana akan segera kita lihat, mereka termasuk di antara para ulama yang paling berperan dalam menyebarkan Hadis, dan dengan demikian menjadi penghubung penting yang menyatukan berbagai tradisi keahlian Hadis di Timur Tengah. Riset saya membuktikan, bahwa kebanyakan *'isnâd* dalam jaringan ulama disebarkan melalui para muhadis utama dari abad ke-15 dan awal ke-16 di Mesir, yaitu 'Ibn Hajar al-'Asqalânî (w. 853/1449),[12] Jalâl al-Dîn al-Suyûthî,[13] dan Zakariyâ al-Anshârî,[14] yang telah kita singgung sebelumnya. Semua ulama terkemuka ini sesungguhnya merupakan sekelompok jaringan di kalangan mereka sendiri.[15] Mereka dianggap sebagai *'isnâd* yang paling banyak dicari para ulama di kemudian hari dalam jaringan.[16]

---

[12] Untuk biografi 'Ibn Hajar, lihat 'Ibn al-'Imâd, *Syadzarât al-Dzahab*, VII, 270-3.

[13] *Ibid.*, VIII, 51-5 untuk biografi al-Suyûthî.

[14] *Ibid.*, VIII, 134-6 untuk biografi Zakariyâ al-Anshârî. Bandingkan dengan catatan 38 pada 3:1.

[15] Tokoh neo-sufi Mesir yang terkenal al-Sya'rânî (lihat catatan kaki no. 8) mempunyai kaitan dengan mereka semua. Zakariyâ al-Anshârî adalah gurunya langsung, yang pernah belajar bersama 'Ibn Hajar al-'Asqalâni. al-Suyûthi, yang juga murid 'Ibn Hajar, adalah guru dari ayah al-Sya'râni. Sebulan sebelum âl-Suyûthî meninggal dunia, al-Sya'rânî sendiri menjumpainya di Kairo. Lihat al-Sya'rânî, *Al-Thabaqât al-Kubrâ*, II, III-3; *al-Thabaqât al-Shughrâ*, peny. 'Abd al-Qadir Ahmad 'Athâ, Kairo: Maktabat al-Qâhirah, 1390/1970, 18-20.

[16] Lihat 'Abd al-Hayy bin 'Abd al-Kabir al-Kattanî (w. 1963), *Fahras al-Fahâris wa al-'Atsar*, 3 jilid, Beirut: Dâr al-Gharb al Islâmî, 1402/1982, I, 71-94, untuk pembahasan mengenai pentingnya *'isnâd-'isnâd* dalam telaah Hadis dan cabang-cabang disiplin Islam lainnya, dan mengenai kedudukan mereka. Bandingkan dengan M.M Azami, *Studies in Hadith Methodology and Litertarure*, Indianapolis American Trust Publication, 1977, terutama h. 58-67.

Akibat perkembangan ini, sejak akhir abad ke-16, dimulailah hubungan di kalangan para ulama di Haramayn karena keahlian Hadis ini semakin meluas jangkauannya. Selain *'isnâd-'isnâd* Mesir tersebut, kami melihat adanya *'isnâd-'isnâd* dari Afrika Utara dalam keseluruhan lukisan jaringan. *'Isnâd-'isnâd* dari Afrika Utara dalam banyak hal juga mempunyai hubungan kuat dengan *'isnâd-'isnâd* Mesir. Sebagai pemilik *'isnâd-'isnâd* unggul, para muhadis utama dari kedua wilayah itu tidak hanya menjadi penghubung penting di antara para ulama, melainkan juga merangsang timbulnya kecenderungan-kecenderungan religio-kultural baru di dalam jaringan. Hal ini barangkali paling tepat dilukiskan melalui pengalaman para muhadis terkemuka seperti 'Alâ al-Dîn al-Bâbilî, 'Îsâ al-Maghrîbî, dan Sulaymân al-Maghrîbî.

Jelas sekali bahwa salah satu *'isnâd* paling ulung (*superior 'isnâd* atau *'isnâd 'âlî*) yang mereka bawa ke Haramayn adalah Syams al-Dîn al-Ramlî, tokoh pembaru Islam (mujadid) dari abad ke-10 Hijriah, yang juga dikenal sebagai "Syafi'i Kecil" (*al-Syâfi'î al-Shaghîr*).[17] Sebagai seorang *'isnâd* ulung, Syams al-Dîn menerima Hadis dari ayahnya, Syihâb al-Dîn al-Ramlî (w. 957/1550),[18] yang pada gilirannya menerimanya secara langsung dari gurunya yang termasyhur, Zakariyâ al-Anshârî. Meskipun Syihâb al-Dîn al-Ramlî tidak termasyhur al-Anshârî, tidak pelak lagi dialah salah seorang muhadis Syafi'i paling terkemuka dari generasinya.

Bahkan para ulama utama dalam jaringan itu, yang dikenal sebagai sufi, seperti al-Qusyasyî, al-Kuranî, al-Nakhlî atau 'Abd Allâh al-Bashrî, sesungguhnya mempunyai kaitan erat dengan tradisi-tradisi ilmiah Hadis Mesir dan Afrika Utara. Tak diragukan lagi, telaah-telaah Hadis bagi para ulama ini merupakan subjek paling penting dalam keahlian mereka. Al-Kuranî dalam penjelasannya mengenai *'isnâd-'isnâd* dalam berbagai disiplin ilmu Islam menyediakan lebih dari 40 halaman untuk

[17] Lihat, misalnya, karyanya, *Nihayât al-Muhtaj ilâ Syarh al-Manhâl fî al-Fiqh 'alâ Madzhab al-'Imâm al-Syâfi'î*, 8 jilid, Mishr: Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî, 1967, yang dengan jelas memperkenalkannya melalui nama kehormatan itu.

[18] Untuk biografi Syihâb al-Dîn al-Ramlî, lihat al-Sya'rânî, *al-Ihabaqât al-Shugrâ*, 67-9.

mengungkapkan *'isnâd-'isnâd* Hadisnya sebelum melanjutkan dengan *'isnâd*-nya dalam bidang fikih, syariat, dan tasawuf. *'Isnâd-'isnâd* Hadisnya kebanyakan melalui al-Qusyasyî kepada al-Syinnawî dan lebih jauh kepada *'isnâd-'isnâd* Mesir, atau secara langsung dalam urutan ke atas dari Syams al-Dîn al-Ramlî kepada Syihâb al-Ramlî kepada Zakariyâ al-Anshârî kepada 'Ibn Hajar al-'Asqalânî dan seterusnya sampai kepada Malik.

Tetapi, 'Ibrâhîm al-Kuranî juga memiliki *'isnâd* Hadis, dimulai dengan 'Abd Allâh al-Lâhurî (w. 1083/1672), yang berpindah dari Lahore, India, ke Madinah. 'Abd Allâh al-Lâhurî melalui *'isnâd* ini menghubungkannya dengan Quthb al-Dîn al-Nahrawâlî. *'Isnâd* ini juga mencakup 'Ibn Hajar di puncaknya, dan mempunyai nama-nama berbeda dari nama-nama dari Mesir dan Afrika Utara. Melalui *'isnâd* ini, al-Kuranî secara langsung berhubungan dengan tradisi telaah-telaah Hadis India.[19]

Menarik dicatat, al-Kuranî juga mempunyai satu *'isnâd* Hadis yang diriwayatkan melalui para syekh sufi yang menghubungkan dirinya dengan 'Ibn 'Arabî. Hadis itu berasal dari al-Qusyasyî, yang menerimanya dari al-Syinnawî, yang mendapatkannya dari ayahnya, 'Alî bin 'Abd al-Quddûs al-Syinnawî, memperolehnya dari gurunya, al-Sya'rânî, yang mendapatkannya dari Zakariyâ al-Anshârî, yang mendapatkannya dari 'Abû al-Fath Muhammad al-Marâghî, yang mendapatkannya dari Syaraf al-Dîn bin 'Ibrâhîm al-Jabartî al-Zabidî dari 'Abû al-Hasan 'Alî al-Wânî, yang mendapatkannya dari sang guru besar 'Ibn 'Abarî, yang mendapatkannya dari 'Abd al-Wahhâb bin 'Alî al-Baghdâdî, yang mendapatkannya dari 'Abû al-Fath al-Karûkî, yang mendapatkannya dari 'Abû 'Ismâ'îl al-Anshârî al-Harawi, yang akhirnya mendapatkannya dari 'Abd al-Jabbâr al-Jarrâhî.[20] *'Isnâd* ini diwarisi para murid al-Kuranî, seperti 'Abd Allâh al-Bashrî. Al-Bashrî menyatakan dalam karyanya *Kitâb al-'Imdâd bi Ma'rifah 'Uluw al-'Isnâd,* bahwa dia mempelajari

---

[19] 'Ibrâhîm al-Kurani, *al-'Umam li 'Iqaz al-Himam,* Hayderabad: Dâ'irât al-Ma'ârif al-Nizhâmiyyah, 1328/1910, 3-5.

[20] Al-Kuranî, *al-'Umam,* 10-1.

Sunnah al-Tirmîdzî dan Sunnah al-Nasâ'î dengan al-Kuranî berdasarkan atas sumber dari *'isnâd* ini.[21]

Pentingnya menunjukkan *'isnâd* 'Ibrâhîm al-Kuranî yang panjang tersebut di atas adalah karena dia memungkinkan kita mengetahui betapa mata rantai transmisi dapat menjadi semakin ortodoks. Lebih jauh lagi, untuk mengetahui betapa 'Ibn 'Arabî, yang sering dituduh sebagai seorang tokoh sufi yang "menyimpang" (*unorthodox*), sesungguhnya merupakan sumber otoritas bagi ulama yang terutama dikenal sebagai muhadis.[22]

Dalam daftar nama-nama di atas, ada tiga yang barangkali paling penting: 'Ibn 'Arabî, Zakariyâ al-Anshârî, dan 'Abd al-Wahhâb al-Sya'rânî. Bagi sebagian Muslim, mungkin merupakan kejutan ketika mengetahui bahwa seorang muhadis yang begitu penting seperti al-Anshârî mempunyai *'isnâd* Hadis yang diriwayatkan melalui 'Ibn 'Arabî, yang dikutuk banyak muhadis lain. Penting dicatat, meski Zakariyâ al-Anshârî dikenal luas sebagai muhadis besar dan qadhi-utama, dia sesungguhnya juga seorang sufi. Dia belajar kepada dan menerima tasawuf dari, antara lain, Mu<u>h</u>ammad al-Ghamri. Al-Anshârî juga menulis beberapa risalah mengenai tasawuf, termasuk sebuah penjelasan (*syarh*) tentang karya al-Qusyairî *Risalât al-Tashawwuf*, yang dikenal karena kegigihannya menyelaraskan tasawuf dengan syariat. Karena itu, bukanlah suatu kebetulan dalam sejarah bahwa al-Anshârî menginisiasi al-Sya'rânî muda (w. 973/1565) ke dalam mistisisme Islam.[23] Buah dari hubungan guru-murid para ulama semacam ini adalah munculnya "neo-sufisme" al-Sya'rânî atau, sebagaimana disebut Trimingham, "jalan tengah," yaitu suatu gabungan antara tasawuf dan fikih.[24]

---

[21] Lihat 'Abd Allâh bin Salîm al-Bashrî, *Kitâb al-'Imdâd bi Ma'rifah 'Uluw al-'isnâd*, Haydrabad: Dâ'irât al-Ma'ârif al-Nizhâmiyyah, 1328/1910, 50-1.

[22] Untuk hubungan dan koneksi lebih lanjut dari 'Ibn 'Arabî dalam telaah-telaah Hadis, lihat al-Kattani, *Fahras*, I, 99, 204, 208, 310, 449, 496; II, 596, 686, 716, 928, 991, 1055.

[23] Untuk penjelasan al-Sya'rânî mengenai Zakariyâ al-Anshârî, lihat *al-Thabaqât al-Kubrâ*, I, 111-3, *al-Thabaqât al-Shughrâ*, 37-45.

[24] Trimingham, *The Sufi Orders*, 220-5. Untuk pembahasan lengkap mengenai neo-sufi

Hubungan antara ulama terkemuka Haramayn dan al-Sya'rânî yang neo-sufi sama sekali bukan semata-mata satu mata rantai dalam penyebaran Hadis-hadis tertentu atau sebagai sumber dalam menelaah buku-buku Hadis. Hubungan mereka benar-benar merupakan sarana penting bagi penyebaran doktrin-doktrin neo-sufisme. Ahmad al-Qusyasyî, misalnya, melacak ajaran-ajarannya mengenai kewajiban para murid tarekat berpindah (*hijrah*) dari sikap lalai dan kebodohan menuju pencerahan, untuk melakukan jihad melawan musuh-musuh dari dalam maupun dari luar; dan bertahan menghadapi segala kesulitan, atau mengenai dibolehkannya wanita diinisiasi ke dalam jalan mistis, kepada al-Sya'rânî. Al-Sya'rânî mengajarkannya kepada 'Alî al-Syinnawî, yang pada gilirannya mengajarkannya secara langsung kepada al-Qusyasyî. Tetapi, penting pula dicatat, al-Sya'rânî mendapatkan ajaran-ajarannya dari otoritas al-Suyûthî.[25] Al-Qusyasyî juga memperoleh ajaran-ajaran serupa dari Zakariyâ al-Anshârî melalui Ahmad al-Syinnawî yang mendapatkannya dari Syams al-Dîn al-Ramlî, yang menerimanya secara "ijazah umum" (*al-ijâzah al-'âmmah*) dari al-Anshârî.[26]

Demikian pula 'Ibrâhîm al-Kuranî mempunyai hubungan dengan al-Sya'rânî yang ternyata lebih dari semata-mata melalui *'isnâd* Hadis; dia membaca karya-karya al-Sya'rânî bersama Ahmad al-Syinnawî, yang menerimanya dari ayahnya, 'Alî al-Syinnawî, yang memperolehnya secara langsung dari pengarangnya, al-Sya'rânî.[27] Karena itu, jelas al-Kuranî mengetahui sepenuhnya ajaran neo-sufisme al-Sya'rânî.

Contoh lain dari ulama dalam jaringan yang memberikan perhatian khusus pada Hadis adalah Ahmad al-Nakhlî. Dia mengemukakan

---

al-Sya'rânî, lihat Michael Winter, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt: Studies in the Writings of 'Abd al-Wahhab al-Sya'rani*, New Bruswick: Transaction Books, 1982, terutama h. 53-8, 150-200, 219-51. Mengenai inisiasinya ke dalam tasawuf oleh Zakariyâ al-Anshârî, lihat *ibid.*, 5.

[25] Ahmad al-Qusyasyî, *al-Smith al-Majîd fî Sya'n al-Bay'at wa al-Dzikr wa Talqinih wa Salâsil Ahl al-Tawhîd*, Hayderabad: Dâ'irât al-Ma'ârif al-Nizhâmiyyah, 1327/1909, 45-8, 86.

[26] *Ibid.*, 45.

[27] Al-Kuranî, *al-'Umam*, 80.

'isnâd-nya untuk mendalami ilmu-ilmu eksoteris (*zhâhir*) dan esoteris (*bâthin*) dalam karyanya *Bughyât al-Thâlibîn li Bayân al-Masyâ'ikh al-Muhaqqiqîn al-Mu'tamidîn.*[28] Dia mempunyai, misalnya, sebuah *'isnâd* Hadis Mesir yang dimulai langsung dari 'Alâ al-Dîn al-Bâbilî, yang pada gilirannya menghubungkannya dengan Syams al-Dîn al-Ramlî, Zakariyâ al-Anshârî, dan 'Ibn Hajar. Dia juga mendapatkan sebuah *'isnâd* dari Afrika Utara dan Mesir melalui 'Îsâ al-Maghrîbî dan juga sebuah *'isnâd* India yang berawal dari Sibghat Allâh sampai al-Anshârî. Di samping *al-Kutub al-Sittah,* dia mempelajari banyak buku Hadis lain, seperti *al-Muwaththa'* karya Mâlik bin 'Anas, *al-Sunan al-Kubrâ* karya al-Bayhâqî, dan *al-Jâmi' al-Saghîr* karya al-Suyûthî.[29]

Makna khusus yang diberikan para ulama ini pada Hadis mencerminkan usaha-usaha yang mereka lakukan dengan sadar untuk membuat cara-cara Nabi—di samping ajaran-ajaran Al-Qur'an—tidak hanya menjadi sumber hukum, tetapi juga inspirasi yang tak habis-habisnya bagi amalan moral yang layak. Karena itu, dengan sendirinya, dalam telaah-telaah Hadis, mereka tidak membatasi diri hanya mempelajari buku-buku Hadis standar. Saya telah mengutip beberapa buku di luar *al-Kutub al-Sittah,* yang ditelaah al-Nakhlî. Juga tampak jelas dari penjelasan al-Kuranî bahwa enam buku induk Hadis itu hanya merupakan sebagian kecil dari telaah-telaah Hadisnya. Banyak buku Hadis yang kurang begitu dikenal, seperti *Musnad al-Darimî, Musnad al-Bazar, Musnad al-Kisî, Musnad 'Alî al-Tamimî al-Mawshûlî,* merupakan bagian penting pula dari penguasaan Hadisnya.[30] Ada usaha-usaha yang dilakukan dengan betul-betul serius oleh para ulama kita untuk melangkah melampaui telaah tradisional atas *al-Kutub al-Sittah,* yang demi syariat semata. Telaah-telaah Hadis dimaksudkan untuk mencapai tujuan-tujuan kesalehan lebih tinggi. Ahmad al-Nakhlî, misalnya, percaya,

---

[28] Kitab ini diterbitkan di Hayderabad: Dâ'irât al-Ma'ârif al-Nizhâmiyyah, 1328/1910.

[29] Al-Nakhlî, *Bughyât al-Thâlibîn,* terutama h. 10-4. Dia menyebutkan di sini semua buku Hadis yang dipelajarinya dan *'isnâd-'isnâd* mereka sampai h. 28.

[30] Lihat al-Kuranî, *al-'Umam,* 4-44.

Hadis akan menuntun kepada kedekatan yang sejati dengan Nabi, yang menempati posisi kedua setelah Tuhan sebagai inti sari iman.[31] Menurut Ahmad al-Qusyasyî, Nabi adalah tokoh paling penting bagi orang tarekat, sebab beliau adalah sumber syariat setelah Tuhan.[32] Begitu lekat para ulama kita ini dengan Hadis, sehingga 'Ibrâhîm al-Kuranî menegaskan: "Aku tidak menyimpan keraguan bahwa ia (Hadis) akan abadi di atas bumi ini."[33]

Para ulama kita sadar akan kenyataan bahwa ada ulama yang mengarang Hadis untuk mengajar tujuan mereka sendiri atas nama Nabi. Karena alasan itu, dalam telaah Hadis, mereka sedapatnya memilih apa yang mereka namakan "*'isnâd-'isnâd* tinggi" atau *'isnâd-'isnâd* unggul (*'uluw al-'isnâd* atau *al-'isnâd al-'âlî),* yaitu *'isnâd-'isnâd* yang terdiri atas para ulama dengan integritas yang telah masyhur. Menurut 'Abd Allâh al-Bashrî, suatu *'isnâd* unggul bagi seorang ulama persis seperti sebatang pedang yang lebih tajam bagi seorang pejuang: ia adalah sebuah alat yang lebih efektif. Dia memberi gambaran lain: seorang ulama tanpa *'isnâd* unggul adalah seperti seorang pengumpul kayu yang datang pada malam hari ke dalam hutan yang dihuni ular-ular berbisa tanpa berbekal obor.[34]

Jadi, *'isnâd* unggul itu penting bagi para tokoh dalam jaringan ulama agar mereka dapat menerima Hadis yang benar, bukan yang dibuat-buat. Al-Nakhlî memberi catatan khusus pada para ulama yang membuat-buat atau dengan sengaja menyalahgunakan Hadis-hadis dengan mengutip sebuah Hadis Nabi yang menyatakan, bahwa barangsiapa mengatakan sesuatu yang tidak dikatakan Nabi, maka tempat duduknya di akhirat nanti terbuat dari api.[35] Dengan nada berbeda, al-Kuranî mengimbau para rekan sufinya untuk menafsirkan Hadis hanya dengan pengeta-

---

[31] Al-Nakhlî, *Bughyât al-Thâlibin*, 31.

[32] Al-Qusyasyî, *Al-Simth*, 7-8.

[33] Mushthafâ Fath Allâh al-Hamawî, *Fawâ'id al-'Irtihâl wa Natâ'ij al-Shafar fî Akhbâr Ahl al-Qarn al-Hâdî 'Asyar*, 3 jilid, Kairo, MS. Dâr al-Kutub al-Masyiriyyah, tarikh 1093, I, vol. 21.

[34] Al-Bashrî, *Kitâb al-'Imdâd*, 3.

[35] Al-Nakhlî, *Bughyât al-Ihâlibin*, 12, 31.

huan dan pemahaman yang memadai tentang seluruh ajaran Islam; melakukan kebalikannya hanya akan membawa pada lenyapnya *fanâ'* ("pembinasaan" atau "penghilangan"), suatu tahap penting dari perjalanan mistis.[36]

Tidak diragukan lagi, tekanan khusus yang diberikan para ulama ini pada telaah Hadis mempunyai pengaruh besar, tidak hanya dalam menghubungkan para ulama dan berbagai "tradisi-tradisi kecil" Islam, tetapi juga dalam menimbulkan perubahan-perubahan dalam pandangan mereka atas tasawuf, terutama dalam kaitannya dengan syariat.

2. NEO-SUFISME DAN SYARIAT

Tekanan pada telaah Hadis atau Sunnah Nabi, sumber kedua hukum Islam, menuntun para ulama kita menuju apresiasi lebih besar pada makna syariat dalam tasawuf. Adalah menarik untuk mengemukakan Ahmad al-Qusyasyî sebagai contoh dalam hal ini. Al-Qusyasyî diinisiasi al-Syinnawî ke dalam Tarekat Syathariyah, yang sering kali dikaitkan dengan cabang tasawuf India yang cenderung melanggar aturan-aturan syariat—setidak-tidaknya dalam pertumbuhan awal tarekat ini.

Ahmad al-Qusyasyî memainkan peranan penting dalam reorientasi tarekat Syathariyah dengan menekankan pentingnya doktrin-doktrin hukum Islam dalam jalan mistis. Menurut pendapatnya, baik aspek eksoteris (hukum—syariat), maupun aspek esoteris (mistis—*haqîqah*) dalam Islam harus selaras dan tidak bertentangan satu sama lainnya. Dengan mengutip *Mîzân (al-Kubrâ)* dari al-Sya'rânî,[37] dia percaya bahwa harus ada kepatuhan pada ketentuan-ketentuan syariat, di atas doktrin dan praktik *haqîqah* dibangun. Oleh sebab itu, seluruh aspiran mistis harus mempraktikkan seluruh doktrin syariat sebelum mereka patut berharap mendapatkan kepercayaan Tuhan.[38]

---

[36] al-Kuranî, *al-'Umam*, 115.

[37] Karya ini diterbitkan di Kairo: Maktabah wa al-Mathba'ah 'Ali Sabih wa Awladuh, t.t., 2 jilid.

[38] Al-Qusyasyî, *al-Smith*, 41, 83-4; al-Kuranî, *al-'Umam*, 125-6; al-Hamawi, *Fawâ'id al-'Irtihâl*, I, vol. 320, 329. Bandingkan dengan S.A.A. Rizvi, *A History of Sufism in India*, 2 jilid,

Al-Qusyasyî mengakui perbedaan-perbedaan tertentu di antara kedua "jalan" itu—sesungguhnya "jalan" atau "cara" adalah termasuk di antara makna-makna dari syariat dan tarekat (*tharîqah*). Dia mengatakan keduanya berasal dari sumber yang sama, yaitu Al-Qur'an dan Hadis Nabi. Pada dasarnya, kaum Muslim dapat mencapai tahap-tahap tertentu *haqîqah* sementara mereka mengabaikan doktrin-doktrin syariat yang ditetapkan Al-Qur'an dan Hadis, tetapi mereka tidak dapat "merasakan" rahmat Tuhan yang sejati. Karena itu, seorang sufi perlu melewati jalan mistis dengan tuntunan syariat. Al-Hamawî bercerita:

> Ketika dia (al-Qusyasyî) berbicara tentang *haqîqah*, dia selalu mendukungnya dengan ayat Al-Qur'an dan Hadis Nabi."[39] Johns dengan tepat menyimpulkan, berbeda dengan banyak sufi lain yang mencurahkan hampir seluruh kemampuan penafsiran mereka atas Al-Qur'an, al-Qusyasyî selalu mengemukakan pandangan-pandangannya dengan mengutip baik Al-Qur'an maupun Hadis.[40]

Dengan pandangan yang jernih mengenai hubungan yang layak antara syariat dan tasawuf, tidaklah mengherankan bahwa al-Qusyasyî merupakan pendukung yang gigih dari neo-sufisme. Dia menjelaskan bahwa tidak akan ada *maqâm* atau *ahwâl* (tahap-tahap dalam perjalanan mistis) yang sejati tanpa bekal cukup akan pengetahuan (*'ilm*) secukupnya dan perbuatan baik (*'amal*), seperti yang diajarkan oleh Al-Qur'an dan Hadis. *'Ilm* saja tidak cukup; pasti tidak akan ada perjalanan mistis sejati bagi mereka yang tidak memenuhi *'ibâdah* wajib, seperti salat, puasa atau sedekah, dan perbuatan-perbuatan baik lainnya yang dianjurkan.

Al-Qusyasyî mengetengahkan Nabi Muhammad SAW sebagai tokoh teladan dari manusia sufi yang sempurna. Sebagai seorang sufi, Nabi tak hanya mengimbau orang-orang untuk menjalankan kebaikan dan melarang kejahatan, tetapi juga bercampur gaul dengan saudara-

---

New Delhi: Munsyiram Monoharlal, 1983, II, 330-1.

[39] Al-Hamawi, *Fawâ'id al-'Irtihâl*, I, vol. 320; al-Kuranî, *al-'Umam*, 166.

[40] *AF*, V, 525.

saudara mereka, dan mengerjakan tugas-tugas "keduniaan"-nya. Tetapi al-Qusyasyî, atas otoritas ulama dan ahli sejarah al-Sakhawî, menyangkal kepercayaan yang dipegang di kalangan sufi tertentu bahwa Nabi sering mengambil dari para sahabat beliau apa yang di kemudian hari dikenal di lingkungan para sufi sebagai *al-khirqat al-shûfiyyah* (secara harfiah "rombeng sufi").[41] Dia sama sekali tidak dapat menerima dimasukkannya Nabi ke dalam tarekat tertentu yang, jika demikian, akan dapat menunjang pernyataan yang sering terdengar bahwa tarekat itu didukung oleh Nabi sendiri.

Begitu pula, 'Ibrâhîm al-Kuranî menekankan makna penting dari syariat tanpa perlu mengesampingkan kecintaannya kepada tasawuf. Dia mengatakan para sufi hendaknya tidak membiarkan cara-cara mistis mereka bertentangan dengan syariat dan kewajiban-kewajiban keagamaan lainnya. *Ahl al-kasyf*, orang-orang dengan ilham intuitif, berpegang pada pemahaman mereka sendiri tentang makna Al-Qur'an dan Hadis Nabi. Tetapi, dia memperingatkan mereka, bahwa setiap ayat dalam Al-Qur'an atau *matn* (teks) Hadis tidak hanya mempunyai makna esoteris (*bâthin*)—sebagaimana yang dipahami oleh *ahl al-kasyf*—melainkan juga makna eksoteris (*zhâhir*). Akibatnya, para sufi tidak boleh menempatkan pemahaman mereka atas Al-Qur'an bertentangan dengan pemahaman *ahl al-syarî'ah*. Dia mengambil contoh masalah *fanâ'* ("pemusnahan") dalam Al-Qur'an (55: 25). Dia menjelaskan bahwa menurut makna eksoterisnya, *fanâ'* jelas bukan kematian alamiah (*al-mawt al-thabi'î*), tetapi secara esoteris itu merupakan semacam kematian (*al-mawt al-ma'nâwî*).[42]

Jelaslah bahwa bagi al-Kuranî, rekonsiliasi antara syariat dan tasawuf tidak boleh dianggap enteng. Dalam membahas masalah ini, argumennya tajam dan filosofis. Ini tidak mengherankan. Sebab, sebagaimana dikemukakan secara perinci oleh al-Hamawî, dia sangat akrab dengan

---

[41] Al-Qusyasyî, *al-Smith*, 106-10; al-Hamawî, *Fawaid al-irtihal*, I, vol. 329.

[42] 'Ibrâhîm al-Kuranî, *'Ithaf al-Dzâkî bi Syarh al-Tuhfat al-Mursalah ilâ Rûh al-Nabî*, Kairo, MS. Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, Tashawwuf 2578, vol. 6, 9, 11, 15.

berbagai jenis wacana intelektual, dari kalam Mu'tazilah dan Asy'ariyah hingga mistisisme filosofis 'Ibn 'Arabî dan filosofi Plato serta Aristoteles dari Yunani.[43] Dalam hal ini, dia merupakan tokoh dengan kedudukan khusus di dalam jaringan ulama. Tetapi harus diingat, nadanya selalu bersifat mendamaikan dan merengkuh semua pihak. Jadi, di samping menekankan kepatuhan penuh pada syariat, dia menjadikan seruan pada pengakuan terhadap *kasyf* sebagai jalan yang benar untuk memahami makna batiniah dari Al-Qur'an dan Hadis.

Bagi kaum Muslim awam, bidang penafsiran mistiko-filosofis Islam yang rumit dapat membuat mereka bingung dan bahkan membuat mereka tersesat. Banyak ulama di dalam jaringan tampaknya menyadari hal ini. Mereka ikut bertanggung jawab untuk mencegah agar sesama kaum Muslim yang awam itu tidak menjadi sesat (heretik) karena kesalahpahaman mereka atas doktrin-doktrin dan praktik-praktik mistis Islam. Keprihatinan ini ditunjukkan sebagian ulama dalam jaringan itu tidak hanya dengan mengeluarkan fatwa-fatwa, melainkan yang lebih penting lagi adalah dengan menulis karya-karya khusus menyangkut masalah tersebut.

Ada beberapa contoh menonjol dalam hal ini. Di dalam daftar nama para ulama ini, yang pertama adalah 'Ibrâhîm al-Kuranî. Tampaknya dialah yang paling tanggap menjawab pertanyaan-pertanyaan yang diajukan kepadanya baik secara langsung maupun tidak. Setidak-tidaknya sembilan dari 49 karyanya yang dicatat al-Baghdâdî dimaksudkannya sebagai tanggapan terhadap berbagai masalah pelik, sejak dari hubungan tasawuf dengan syariat, dan pertanyaan apakah manusia akan dapat melihat Tuhan, hingga masalah *taqlîd* (mengikat secara buta).[44] Karyanya yang terpenting dari jenis ini adalah *'Ithaf al-Dzakî bi Syarh al-Tuhfat al-Mursalah ilâ Rûh al-Nabî,* yang lebih berkali-kali dikutip sebelumnya.

---

[43] Al-Hamawi, *Fawâ'id al-'Irtihâl*, I, vol. 25-6, 28.

[44] Lihat 'Ismâ'il Bâsyâ al-Baghdâdi, *Hadiyyât al-'Ârifin Asma al-Mu'allifin wa 'Atsar al-Mushannifin*, 2 jilid, Istanbul: Milli Egitim Basimevi, 1951, I, 35-6.

Johns menyatakan itulah karya al-Kuranî yang paling penting.[45]

Al-Kuranî menulis *'Ithaf al-Dzakî* sebagai tanggapan atas karya Fadhl Allâh al-Burhânpûrî yang berjudul *al-Tuhfat al-Mursalah ilâ Rûh al-Nabî.* Sebagaimana yang disimpulkan Johns, dalam karya yang ringkas ini, yang dilengkapi dengan penjelasan singkatnya yang berjudul *al-Haqiqât al-Muwafiqah li al-Syarî'ah,* al-Burhânpûrî pada dasarnya berusaha mengendalikan jenis tasawuf yang berlebih-lebihan dengan menekankan unsur-unsur penting Islam seperti keberadaan mutlak (*wujûd*) Tuhan dan makna syariat.[46] Lepas dari maksud baik al-Burhânpûrî, saya berpendapat, konsep-konsep dasar pengarang, seperti tujuh tingkatan wujud (martabat tujuh), dan argumennya untuk menjelaskan semua itu, benar-benar bersifat filosofis. Ini pada gilirannya dapat menguburkan niat yang sesungguhnya dari pengarangnya, terutama jika karya itu dibaca orang awam.

Tuhfat al-Mursalah ditulis pada 1000/1590, dan pada 1030/1590 atau sebelumnya telah dikenal di lingkungan Melayu-Indonesia. Pengaruh buku ini terhadap Islam di Nusantara dicatat al-Kuranî bersama muridnya, al-H̲amawî. Sang murid mengatakan, dia pertama berjumpa dan belajar dengan al-Kuranî pada 1086/1675. *'Ithaf al-Dzakî* jelas telah selesai sebelum tahun itu, sebab al-H̲amawî membacanya bersama buku-buku lain, seperti *Shah̲îh̲ al-Bukhârî* (dan *al-Kutub al-Sittah* lainnya), *Jâmi' al-Shaghîr* karya al-Suyûthî, *'Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* karya al-Ghazâlî dan *Futûhât al-Makkiyyah* karya 'Ibn 'Arabî.[47] Dalam penjelasannya

---

[45] A.H. Johns, "Islam in Southeast Asia: Reflections and New Directions", *Indonesia,* 19 (1976), 51; "Friends in Grace: Ibrahim al-Kurani and 'Abd al-Ra'uf Singkeli," dalam S. Udin (peny.), *Spectrum: Essays Presented to Sutan Takdir Alisyahbana,* Jakarta: Dian Rakyat, 1978. *'Ithaf al-Dzâkî* dimasukkan dalam seluruh daftar karya-karyanya, lihat al-Baghdâdî, *Hadiyyât al-'Ârifîn,* I, 35; Brockelmann, *GAL,* S. II, 520. Karya ini tersimpan di beberapa perpustakaan: Kairo, MS Dâr al-Kutub, Tasawwuf 2578, Microfilm 27651, salinan yang lain adalah Tasawwuf 2954, microfilm 10200; MS Leiden University, Or. 7050, 1892; MS India Office, No. 684, 1877.

[46] A.H. Johns, *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet,* Canberra: The Australian National University, 1965, 5-7.

[47] Al-H̲amawî, *Fawâ'id al-'Irtihâl,* I, vol. 25.

mengenai Fadhl Allâh al-Burhânpûrî, al-Hamawî berkisah:

> Syekh kami *al-Khâtimî al-Muhaqqiqîn* 'Ibrâhîm al-Kuranî membantah saya, ketika kami sedang membaca *Tuhfat al-Mursalah* bersamanya, bahwa sebagian dari rekan-rekan Jawi kami (*ba'adh ashhâbinâ al-Jâwiyyah*) menyatakan padanya bahwa risalah ini dan soal-soal yang dibahasnya sangat populer dan terkenal di negerinya dan bahwa karya ini dibaca di madrasah-madrasah agama mereka, dan bahwa para pemuda mempelajarinya sebagai salah satu risalah kecil dalam pelajaran dasar mereka ...[48]

Al-Kuranî sendiri dalam catatan pendahuluannya untuk *'Ithaf al-Dzakî* memberikan latar belakang lebih lanjut dari penulisan penjelasan tersebut:

> Kami mendapatkan informasi yang dapat dipercaya dari sebuah kelompok (*jamâ'ah*) *Jâwiyyîn* bahwa telah tersebar di kalangan penduduk tanah-tanah *Jawah* beberapa buku mengenai *haqîqah* (Realitas Ilahiah) dan pengetahuan makrifat (*'ulûm al-asrâr*) yang disampaikan dari tangan ke tangan oleh orang-orang yang mempunyai pengetahuan dikarenakan telaah mereka sendiri dan ajar orang lain, tetapi yang tidak mempunyai pemahaman akan *'ilm al-syarî'ah* dari Nabi (Muhammad), Sang Terpilih (oleh Tuhan), SAW, ataupun mengenai *'ilm al-haqâ'iq* yang dianugerahkan kepada orang-orang yang mengikuti jalan Tuhan, Yang Mahatinggi; orang-orang dekat dengan-Nya, orang-orang yang patut dikagumi, atau orang-orang yang telah menapakkan kaki mereka di setiap jalan dari jalan-jalan mereka yang dibangun atas dasar *Kitâb* (Al-Qur'an) dan Sunnah (Hadis) melalui kepatuhan yang sempurna baik secara lahir (*al-zhâhir*) maupun batin (*al-bâthin*), sebagaimana yang dilakukan orang yang bertakwa dan suci. Inilah alasan bagi penyimpangan dari sebagian di antara mereka (kaum Jawiyin) dari jalan yang benar; bagi timbulnya kepercayaan yang tidak murni; sesungguhnya mereka telah masuk ke dalam golongan ateis yang tidak lurus (*Jawiyin*) dan sesat (*al-ilhâd*) .... Dikatakan (oleh kaum Jawiyin) itu kepada saya bahwa di antara buku-buku terkenal tersebut adalah sebuah ringkasan yang berjudul *Al-Tuhfat al-Mursalah ilâ (Rûh) al-Nabî*, SAW, yang ditulis oleh sang

[48] *Ibid.*, I, vol. 167; bandingkan dengan Johns, "Reflections", 50.

> ahli dengan bantuan Tuhan, Syekh Muhammad 'Ibn Syekh Fadhl Allâh al-Burhânpûrî, semoga Tuhan Yang Mahaagung melindunginya. Lebih dari satu di antara mereka (orang Jawiyin) telah berkali-kali meminta diri saya yang hina ini (*al-faqîr*) untuk menulis suatu penjelasan mengenainya guna menjernihkan persoalan-persoalan (yang dibahas di situ) atas dasar prinsip-prinsip agama, yang dibenarkan oleh Kitab Suci dan Sunnah Sang Pemimpin para rasul SAW .... [49]

Sementara Drewes mengemukakan bahwa al-Kuranî menulis karya itu atas perintah al-Qusyasyî,[50] berbagai penjelasan baik dari al-Kuranî maupun al-Hamawî tidak memberikan bukti untuk menguatkan pendangannya itu. Jika memang benar, karya itu pasti telah tersusun sebelum kematian al-Qusyasyî pada 1071/1660. Apakah dia menulisnya setelah secara langsung diminta para murid Jawi-nya atau direkomendasikan al-Qusyasyî, atau dua-duanya, yang penting adalah bahwa al-Kuranî menjalankan tugas itu dengan sungguh-sungguh. Dia melakukan shalat khusus minta petunjuk (*istikhârah*) di pusara Nabi SAW di Madinah, dan mulai bekerja setelah dia yakin doanya terjawab, dan bahwa memang pantas baginya menjalankan tugas itu.[51] Yang tertuang dalam *'Ithaf al-Dzâkî* adalah sebuah presentasi panjang mengenai penafsiran mistis Islam didasarkan atas Al-Qur'an dan Hadis Nabi.

'Ibrâhîm al-Kuranî tampaknya belum puas dengan menulis hanya sebuah karya tunggal mengenai *Masâ'il al-Jâwiyyah* (masalah tentang orang-orang Jawi). Dia pun menulis karya lain berjudul *al-Jawabât al-Ghârawiyyah 'an Masâ'il al-Jâwiyyah al-Jahriyyah*[52]—di sini dia sekali lagi berusaha menjernihkan masalah ini. Sayangnya, kita tidak dapat menemukan jejak buku ini, kita tidak mempunyai gagasan sama sekali di luar apa dikemukakan dalam judulnya.

---

[49] Al-Kuranî, *'Ithaf al-Dzâkî*, vol. 2; bandingkan dengan Johns, "Reflections", 51-2.

[50] G.W.J. Drewes, "A.H. Johns Ph.D. Malay Sufism," *BKI*, 115, III (1959), 283.

[51] Al-Kuranî, *'Ithaf al-Dzâkî*, vol. 2.

[52] Al-Baghdâdî, *Hadiyyât al-'Ârifin*, I, 35; Muhammad Khalil al-Muradî, *Silk al-Durar fi A'yan al-Qarn al-Tsânî 'Asyar*, 4 jilid, Beirut: Dâr 'Ibn al-Hazm, 1408/1988, I, 6.

Masalah-masalah keagamaan Jawi selalu muncul selama beberapa waktu di lingkungan al-Kuranî. 'Abd al-Syukûr al-Syâmî, besar kemungkinan adalah salah seorang muridnya, menulis sebuah karya berjudul *Ziyâdah min 'Ibarât al-Mutaqaddimîn min Ahl al-Jâwî.* Karya ini, sebagaimana *Tuhfat al-Mursalah,* membicarakan tentang masalah hakikat dan keesaan Tuhan.[53] Nama 'Abd al-Syukûr muncul di dalam salah satu silsilah tarekat Syathariyah dari al-Sinkilî. Al-Sinkilî, menurut silsilah ini, menerima tarekat itu dari 'Abd al-Syukûr, yang mendapatkannya dari al-Kuranî, yang pada gilirannya memperolehnya dari al-Qusyasyî.[54] Al-Kuranî juga menulis sebuah karya untuk 'Abd al-Syukûr yang diberi judul *Kasyf al-Mastûr fî Jawâb As'ilah 'Abd al-Syukûr,* yang dapat menunjukkan kedekatan hubungan mereka.[55]

Meski terdapat kontroversi di seputar *Tuhfat al-Mursalah,* jelas ia telah digunakan sebagai acuan penting oleh semua ulama Melayu-Indonesia sepanjang abad ke-17 dan ke-18. Sejak Syams al-Dîn al-Samatranî (w. 1039/1630), al-Rânirî, al-Sinkilî,[56] dan al-Maqassarî,[57] sampai al-Pâlimbânî, dan Mu<u>h</u>ammad Nafîs al-Banjarî, semuanya mengacu pada *Tuhfat al-Mursalah* dalam tulisan mereka. Hal ini akan dibahas secara perinci dalam bab-bab khusus tentang tokoh-tokoh ini.

Seorang ulama terkemuka lainnya yang menulis sebuah karya semacam ini untuk memenuhi kebutuhan keagamaan khusus kaum Jawi adalah Tâj al-Dîn bin A<u>h</u>mad, yang lebih dikenal sebagai 'Ibn Ya'qûb, sebagaimana dikemukakan terdahulu. Dia juga menulis sebuah karya khusus untuk menjawab masalah-masalah yang berasal dari *Bilâd al-*

---

[53] Lihat P. Voorhoeve, *Handlist of Arabic Manuscripts,* The Hague: Leiden University Press, 1980, 461.

[54] Leiden University Press, MS. F. Or. A13d (17-18); D.O. Rinkes, *Abdoerraoef van Singkel: Bijdrage tot de Kenni van de Mystiek op Sumatre en Java,* Heerenveen: Hepkema, 1909, 95 catatan 2.

[55] Lihat al-Baghdâdî, *Hadiyyât al-'Ârifîn,* I, 35.

[56] Johns, *The Gift,* 8-12.

[57] Al-Maqassari, *Zubdat al-'Asrar,* 47; *Tâj al-Asrâr,* 72-4. Keduanya termasuk dalam satu koleksi naskah al-Maqassarî, Jakarta, Perpustakaan Nasional, KBL Naskah Arab A-101. Koleksi ini terdiri atas 20 karya al-Maqassarî.

Jâwah. Masalah itu berkenaan dengan konsep *wahdaniyyah* (keesaan Tuhan). Judul karya itu adalah *al-Jadat al-Qawimah ilâ Tahqîq Mas'alat al-Wujûd wa Ta'allua al-Qudrat al-Qâdimah fî al-Jawâb 'an al-Is'ilat al-Wâridah min (Bilâd) Jâwah.*[58] Sayang saya tidak berhasil melacak karya yang agaknya sangat penting menyangkut hubungan religio-intelektual antara dunia Melayu-Indonesia dan Timur Tengah. Tampaknya sangat mungkin, al-Sinkilî yang meminta Ya'qûb menulis karya ini, sebab dia termasuk di antara para ulama yang berhubungan dengannya di Mekkah, seperti akan kita lihat secara perinci dalam pembahasan tentang al-Sinkilî.

Kenyataan bahwa setidak-tidaknya ada tiga buah karya yang diabdikan para ulama Haramayn terkemuka pada abad ke-17 pada apa yang dinamakan oleh sumber kita sebagai *"Masâ'il al-Jâwiyyah"* mengindikasikan bukan hanya sifat hubungan antara murid-murid Jawi dan para ulama di Mekkah dan Madinah. Seperti akan kita lihat nanti, pada paruh kedua abad ke-18, Sulaymân al-Kurdî, seorang ulama Haramayn terkemuka yang juga menjadi guru sekelompok murid dari Melayu-Indonesia, menulis sebuah karya serupa, berjudul *al-Durrat al-Bâhiyyah fî Jawâb al-As'ilat al-Jâwiyyah.* Semua ini menunjukkan adanya wacana religio-intelektual yang kuat di antara para murid Melayu-Indonesia dan para ulama di pusat-pusat Haramayn. Hal itu juga menunjukkan kepedulian di kalangan para ulama di pusat-pusat Haramayn dan tanggung jawab mereka terhadap pembaruan religio-intelektual di kalangan sesama kaum Muslim Jawi di wilayah Melayu-Indonesia. Mereka tidak membiarkan kaum Muslim Jawi tersesat karena kesalahpahaman mereka atas hubungan yang benar antara syariat dan tasawuf.

'Ibrâhîm al-Kuranî sangat menyadari bahaya ini; karena itu dia berkeras, orang-orang yang ingin mengikuti jalan mistis harus mem-

[58] Karya itu termasuk dalam daftar al-Baghdâdi, *Hadiyyât al-'Ârifîn*, I, 25 dan Muhammad 'Amîn al Muhibbî, *Khulâshat al-'Atsar fî A'yan al-Qarn al-Hâdî 'Asyar*, 4 jilid, Kairo: 1248/1867-8, repr. Beirut: Dâr Shadir, t.t., I, 458. Untuk biografi dan karya-karyanya yang lengkap, lihat al-Muhhibi, *Khulâshat al-'Atsar*, I, 457-64; al-Baghdâdî, *Hadiyyât al-'Ârifîn*, I, 245; Brockelmann, *GAL*, II, 379.

persiapkan diri mereka untuk perjalanan ini dengan pemahaman yang benar atas Al-Qur'an dan Hadis dan dengan kepatuhan sepenuhnya, baik lahir maupun batin, pada doktrin-doktrin syariat. Berbuat sebaliknya, dia yakin, hanya akan mengakibatkan penyimpangan dari jalan yang benar, dan yang lebih buruk lagi, menimbulkan kekafiran dan kesesatan.[59] Lebih jauh lagi, sebagaimana diriwayatkan al-Hamawî, al-Kuranî berpendapat bahwa para murid yang masih muda pertama-tama harus diajari rukun iman, makna eksoteris dari Al-Qur'an dan Hadis Nabi, serta ajaran-ajaran dan amalan-amalan dari para pendahulu yang saleh (*al-'aslaf al-shâlihin*), sebelum mereka dihadapkan pada doktrin-doktrin mistis oleh para gurunya yang telah menguasai bukan hanya tasawuf melainkan juga syariat.[60]

Amalan sehari-hari Ahmad al-Qusyasyî juga membuktikan kepeduliannya terhadap kaum beriman yang masih awam agar mereka tidak tersesat karena ketidakmampuan mereka menerima pemahaman yang benar atas jalan mistis. Dengan mengutip al-Kuranî, al-Hamawî berkisah bahwa al-Qusyasyî biasanya tidak akan membiarkan kawan-kawannya membaca dan berdiskusi dengannya mengenai bagian-bagian tertentu yang problematik dan sulit dari karya 'Ibn 'Arabî al-Futûhât al-Makkiyyah, kecuali dengan cara yang sangat terbatas. Dia akan mendiskusikannya hanya jika orang-orang awam tidak hadir dan mereka berada di sebuah ruangan khusus dengan pintu-pintu terkunci. Al-Qusyasyî percaya, para tokoh sufi, seperti al-Junayd, tidak pernah mendiskusikan apa pun menyangkut *haqâ'iq* kecuali dengan kawan-kawan (*al-khawwâsh*) atau murid-murid pilihan. Selanjutnya, dia mengutip beberapa contoh dari Nabi Muhammad SAW, yang tidak pernah mengucapkan apa pun yang dapat menimbulkan kebingungan di kalangan para sahabat beliau; Nabi juga benar-benar menciptakan semacam pembedaan antara kaum beriman yang masih awam (*al-'awwâm*) dan yang terpilih (*al-khawwâsh*).[61]

[59] Al-Kuranî, *'Ithaf al-Dzâkî*, vol. 2.

[60] Al-Hamawî, *Fawâ'id al-'Irtihâl*, I, vol. 167.

[61] *Ibid.*, I, vol. 320.

3. Neo-Sufisme dan Aktivisme

Kecenderungan intelektual lainnya yang cukup mencolok dari jaringan ulama adalah tekanannya pada penggunaan akal dan, dengan begitu, pada pengalaman penilaian individu (*ijtihâd*) dalam masalah-masalah keagamaan. Sekalipun demikian, tidak ada bukti bahwa mereka benar-benar menggunakan slogan terkenal semacam "bukalah *bâb al-ijtihâd*" (pintu ijtihad atau penilaian individual), yang sering diserukan banyak ulama modern.

Ahmad al-Qusyasyî diriwayatkan mendorong kaum Muslim yang memiliki *'ilm* (pengetahuan) yang memadai agar memahami baik makna lahir maupun makna batin dari ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadis Nabi. Dia mengimbau orang-orang yang mengabdikan diri kepada agama (*faqahâ fî al-dîn*) agar melaksanakan ijtihad. Dia mengambil contoh 'Ibn 'Arabî. Menurut al-Qusyasyî, 'Ibn 'Arabî banyak sekali memanfaatkan Hadis untuk membuat ijtihad sendiri. Meski banyak di antara *ahl al-hadîts* menentang pendapat 'Ibn 'Arabî, al-Qusyasyî percaya bahwa dia telah mengerahkan seluruh ilmu yang pernah direguknya dalam usahanya menghasilkan ijtihadnya sendiri. Ijtihad 'Ibn 'Arabî pada pokoknya merupakan penafsiran baru atas doktrin-doktrin mistis Islam. Al-Qusyasyî selanjutnya mengutip pengalamannya mengubah mazhabnya dari Maliki ke Syafi'i, setelah ia berusaha keras menghasilkan ijtihad sendiri. Adapun mereka yang hanya mempunyai pengetahuan sedikit, al-Qusyasyî beranggapan lebih baik bagi mereka menerima ijtihad orang lain dan menjadi *muqallid* ("pengikut") saja.[62]

Al-Qusyasyî tidak hanya menekankan penggunaan akal, melainkan juga aktivisme. Berulang kali dia mendorong kaum Muslim meninggalkan kelalaian dan kebodohan mereka; mencari ilmu, dan memanfaatkan waktu mereka untuk tujuan-tujuan yang baik. Dia juga menggesa kaum Muslim agar sepenuhnya menjalankan tugas-tugas duniawi mereka untuk menopang kehidupan dengan jalan mengajar, berdagang,

[62] *Ibid.*, I, vol. 326-7; al-Muhhibi, *Khulâshat al-'Atsar*, I, 344.

atau bertani. Menurut pendapatnya, seorang sufi sejati bukanlah orang yang mengasingkan dirinya dari masyarakat, melainkan orang yang menganjurkan kebaikan dan melarang kejahatan, dan mau mengulurkan tangan membantu mereka yang tertindas, yang sakit, dan yang miskin. Lebih jauh lagi, seorang sufi sejati adalah juga orang yang dapat bekerja sama timbal balik (*ta'âwun*) dengan orang-orang Muslim lainnya demi kebaikan masyarakat. Ini adalah beberapa contoh yang diberikannya tentang perbuatan-perbuatan baik yang hendaknya dilakukan mereka yang berkeinginan menjadi manusia sempurna (*al-insân al-kâmil*) sebagaimana gambaran ideal dalam tasawuf. [63]

Bertentangan dengan kebanyakan tokoh sufi yang hanya menekankan kesetiaan emosional sepenuhnya pada Tuhan tanpa campur tangan akal, 'Ibrâhîm al-Kuranî, seperti juga A<u>h</u>mad al-Qusyasyî, mendorong kaum Muslim menggunakan akal mereka. Dengan cara yang lebih filosofis, dia menganjurkan pemahaman intelektual atas Tuhan dan peranan-Nya sebagai Pencipta; dan hubungan antara Sang Pencipta dengan ciptaannya-Nya. Dalam mengemukakan masalah akal di sini, dia seolah-olah menghidupkan kembali diskusi klasik yang hangat antara kaum *mutakallimûn* ("ahli-ahli teologi") dan *ahl al-<u>h</u>adîts* (ahli-ahli Hadis). Adalah di luar jangkauan pembahasan, jika saya menggali analisisnya yang panjang dalam karyanya *'Ithaf al-Dzâkî* menyangkut topik-topik yang diperdebatkan dengan hangat seperti Realitas Tuhan, makna tersembunyi (*mutasyâbihât*) beberapa ayat Al-Qur'an dan sifat tahap-tahap perjalanan mistis.[64] Tetapi saya berpendapat, dengan mengetengahkan masalah-masalah ini, al-Kuranî tidak bermaksud menggugah kembali kontroversi di kalangan ulama. Sebaliknya, sebagaimana dikatakan al-<u>H</u>amawî, yang ingin dilakukannya hanyalah menyebarkan pengertian timbal balik di kalangan ulama dengan jalan menekankan pokok-pokok kesepakatan di antara mereka.[65] Bagaimanapun juga,

---

[63] Al-Qusyasyî, *al-Smith*, 118-20; al-<u>H</u>amawi, *Fawâ'id al-'Irtihâl*, vol. 329.

[64] Al-Kuranî, *'Ithaf al-Dzâkî*, vol. 11-24; *Al-'Umam*, 115-8.

[65] Al-<u>H</u>amawî, *Fawâ'id al-'Irtihâl*, I, vol. 30.

al-Kuranî mengingatkan kaum Muslim, dengan mengutip al-Syâfi'î, al-Ghazâlî, dan 'Ibn 'Arabî, bahwa kekuatan akal itu bukannya tanpa batas.[66]

Namun perlu dicatat, tidak semua tokoh yang terlibat dalam jaringan ulama siap mengetengahkan argumen-argumen yang panjang dan rumit untuk mengembangkan aktivisme dalam masyarakat mereka. Suatu perkecualian dalam kecenderungan ini adalah Sulaymân al-Maghrîbî, yang sesungguhnya seorang ulama "radikal". Meski dia sendiri seorang sufi, dan dikenal sebagai pendiri *ribâth* 'Ibn Sulaymân di Mekkah, sebagaimana ditulis di depan, dia menentang jenis tasawuf yang berlebih-lebihan, yang mengizinkan pemukulan genderang dan tari-tarian dalam *ribâth*, dan tidak menyetujui para sufi yang mengasingkan diri dari masyarakat umum. Menurut dia, tasawuf semacam ini tidak didukung Al-Qur'an dan Hadis Nabi. Dengan main hakim sendiri, dia mengeluarkan *ashhâb al-khalawî* (orang-orang yang berkhalwat, mengasingkan diri), yang menjalankan praktik-praktik tersebut, dari *ribâth-ribâth* mereka yang berafiliasi dengan Madrasah Qayt Bey dan Madrasah Syarabiyah di Mekkah. Dengan melakukan tindakan itu, dia menyediakan ruang lebih luas bagi para murid yang tinggal (*al-mujâwirûn*) yang, dia yakin, lebih layak mendapatkannya. Sulaymân al-Maghrîbî, yang memberikan sumbangan pada sejumlah madrasah dan *ribâth* di Haramayn, juga menentang penyalahgunaan harta wakaf oleh keluarga Syarifiyah. Semua hal ini membawanya ke dalam konflik terbuka dengan para Syarif Mekkah. Setelah mengalami berkali-kali kegagalan, akhirnya mereka berhasil mengusirnya keluar dari Mekkah pada 1093/1682 berkat bantuan setengah hati dari para penguasa 'Utsmani. Setahun kemudian dia meninggal di Damaskus.[67]

---

[66] *Ibid.*, I, vol. 12.

[67] Al-Muhhibî, *Khulâshat al-Atsar*, IV, 305-7; Ahmad Zayni Dahlân, *Khulâshat al-Kalâm fî Bayân 'Umarâ' al-Bilâd al-Haram*, Kairo: t.p., 1305/1888, 102-3; Ahmad al-Sibâ'î, *Târîkh Mekkah*, Riyadh: al-Mamlakât al-'Arabiyyat al-Su'ûdiyyah, 1404/1984, II, 378-82; G. de Gaury, *Rulers of Mecca*, 1951, edisi cetak ulang, New York: Dorset Press, 1991, 148, 155-6.

Semangat pembaruan dari jaringan ulama, sebagaimana telah kita lihat sejauh ini, jelas terpusat pada rekonstruksi sosiomoral dan intelektual atas masyarakat Muslim. Meski saya hanya menemukan sedikit bukti yang menunjukkan terjadinya diskusi di kalangan para ulama mengenai kemunduran masyarakat Muslim baik secara sosial, politik, maupun keagamaan, mereka jelas menyadari bahwa masyarakat mereka memerlukan revitalisasi. Menurut mereka, jalan yang masuk akal untuk mencapai tujuan itu adalah dengan mengembangkan pemahaman lebih berimbang atas setiap aspek Islam; menekankan seluruh ajarannya secara holistis, seperti dalam bidang hukum dan mistis; intelektual dan pratikal; serta sosial dan individual. Dengan demikian, sebagaimana telah kita lihat, tak seorang pun di antara para ulama kita menolak tasawuf atau mengesampingkan pentingnya syariat. Tekanan mereka jelas bernada pembaruan, purifikasionis, dan aktivitas. Pendeknya, mereka berusaha melahirkan perubahan-perubahan dalam masyarakat dengan upaya mereka sendiri dan bukan menunggu campur tangan eskatologis. Tidak ada bukti yang menyarankan bahwa ada di antara para ulama itu yang mengikuti gagasan, seperti milenarianisme (paham tentang pembaruan seribu tahun) atau Mahdisme. Sesungguhnya, mereka menentang gagasan tersebut dengan gigih.

Contoh paling terkenal dari penolakan terhadap milenarianisme itu adalah polemik menyangkut klaim kalangan ulama Anak Benua India bahwa Ahmad al-Sirhindi (971-1034/1564-1624) adalah pembaru milenium kedua (*mujaddid alfi tsânî*) Islam. Tantangan paling kuat terhadap klaim semacam itu berasal dari ulama yang terlibat dalam jaringan. Yang paling menonjol di antara mereka, Muhammad bin 'Abd al-Rasûl al-Barzanjî, menulis dua karya mengenai masalah itu, yang berjudul *Qadh al-Zand wa Qadh fî Radd Jahâlât Ahl al-Sirhindi*, yang diselesaikan pada 15 Rajab 1093/20 Juli 1682, dan *al-Nâsyirât al-Nâjirah li al-Firqât al-Fâjirat* yang diselesaikan pada 7 Muharram 1095/26

Desember 1683.[68] Hasan al-"Ajamî menulis sebuah karya berjudul *al-'Ashhâb al-Hind li 'Istishâl Kufriyât Ahmad al-Sirhindi.*[69] Diriwayatkan, al-Kuranî juga menulis sebuah risalah mengenai subjek itu, tetapi saya tidak menemukan jejak sedikit pun tentangnya di dalam berbagai daftar karyanya. Sementara itu, al-Qusyasyî dikabarkan menulis sebuah risalah setelah dia terlibat dalam sebuah diskusi panjang dengan 'Adam Bânurî (w. 1053/1643), seorang pengikut terkemuka dari al-Sirhindi, yang mengajarkan doktrin gurunya di Haramayn.[70]

Al-Sirhindi menyatakan, zamannya dipenuhi kegelapan. Seribu tahun setelah kematian Nabi Muhammad, Islam mengalami kemunduran; pada saat yang sama, kekafiran dan *bid'ah* menguasai kaum Muslim. Dia percaya bahwa dirinya adalah ulama yang memiliki pengetahuan sempurna, yang mampu menjalankan fungsi laksana Nabi yang gigih memperbarui dan membangkitkan kembali Islam. Friedmann menunjukkan bahwa spekulasi-spekulasi eskatologis menjadi latar belakang dari pandangan Sirhindi di zamannya. Namun eskatologinya tidak mengantisipasi waktu akhir dunia ini, melainkan justru mencegah proses kemunduran yang berada pada titik nadir dengan sarana *tajdîd* (pembaruan). Dengan mengaitkan pentingnya *tajdîd* dengan masa seribu tahun, dia akhirnya mengikuti konsep milenarianisme.[71]

Hal terpenting yang diserang al-Barzanjî adalah konsep dan kepercayaan pada milenium kedua itu. Dia mengajukan pertanyaan-pertanyaan retorik berikut ini:

---

[68] Asafiyya State Public Library, Heyderabad, MS. Kalam 224, dan Kalam 223, dikutip dalam Y. Friedmann, *Shaikh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, Montreal: Institute of Islamic Studies, McGill University Press, 1971, 7-8, 97-101, appendix C; Rizvi, *A History of Sufism*, II, 339-2. Hanya *Qadh al-Zand* yang termasuk di antara 56 karya al-Barzanjî yang diberikan oleh al-Baghdâdi, *Hadiyyât al-'Ârifîn*, II, 303. Saya tidak dapat memeriksa sendiri semua MMS ini.

[69] Asafiyya State Library, Kalam, 224, dikutip dalam Friedmann, 8. Karya itu tidak termasuk dalam daftar di antara karya-karya al-'Ajami yang disusun al-Baghdâdi, *Hadiyyât al-'Ârifîn*, I, 294, atau oleh Yahyâ Mahmud Junayd Sa'atî, penyunting dari karya al-'Ajamî, *Ihdâ' al-Lathâ'if min Akhbâr al-Thâ'if*, 'Iha'if: Dâr Tsâqif, 1400/1980, 17-24.

[70] Lihat Rizvi, *A History of Sufism*, 339.

[71] Friedmann, *Syekh Ahmad Sirhindi*, terutama h. 13-21.

> Apakah artinya Pembaru Milenium Kedua? Apakah milenium kedua itu berasal dari waktu yang diberikan pada masyarakat ini sehingga dia (al-Sirhindi) dapat menjadi pembarunya? Bukankah para ulama sepakat secara bulat, dan bukankah *al-Hâfizh* al-Suyûthî mengatakan hal ini dalam suratnya (yang diberi judul) *al-Kasyf ('an Mujâwazah hâdzihi al-Ummah al-Alf)*, bahwa tidak akan sampai lima ratus tahun berlalu setelah Milenium, dan bahwa hari Kebangkitan akan tejadi empat ratus tahun setelahnya?[72]

Tidak seperti konsep dan kepercayaan pada pembaruan Islam setiap seratus tahun yang diterima secara luas oleh para ulama, pandangan al-Sirhindi mengenai pembaruan milenial mengisyaratkan penghapusan kenabian Muhammad dan hukum-hukumnya. Hal ini menjadi lebih jelas ketika dia menegaskan, bahwa Ka'bah lebih tinggi nilainya dibanding Nabi; bahwa Nabi mencapai kesempurnaan baru seribu tahun setelah kematiannya, yaitu waktu ketika *haqîqat-i Muhammadî* berubah menjadi *haqîqat-i Ahmadî*; dan bahwa dia mempunyai hubungan langsung dengan Tuhan tanpa perantaraan Muhammad sebagai nabi.[73] Mengingat ajaran-ajarannya ini, al-Barzanjî, setelah membawa nama al-Kuranî—yang membahas masalah ini berdasarkan Al-Qur'an dan Hadis—menyimpulkan bahwa al-Sirhindi adalah seorang kafir.[74] Tidak jelas apakah al-Kuranî, yang dikenal dengan sifatnya yang cinta damai, benar-benar menyetujui kesimpulan al-Barzanjî. Sekalipun demikian, al-Qusyasyî mendukung al-Barzanjî ketika dia mengemukakan, adalah kafir jika seorang Muslim menyatakan bahwa hakikat Ka'bah lebih tinggi nilainya daripada hakikat Nabi Muhammad.[75]

---

[72] Al-Barzanjî, *Qadh al-Zand*, vol. 14a[28]-14b[1], dikutip dalam Friedmann, *Syekh Ahmad Sirhindi*, 98. Untuk karya al-Suyûthî yang dikutip al-Barzanjî, lihat Brockelmann, GAL, II, 151, No. 135, dan I. Goldziher, *Zur Charakteristik Gelal un-Din us-Suyuthi und seiner literarischen Thatigkeit*, Vienna: 1872.

[73] Friedmann, *Syekh Ahmad Sirhindi*, 98-9; Rizvi, *A History of Sufism*, II, 340-1.

[74] Friedmann, *Syekh Ahmad Sirhindi*, 99.

[75] Untuk pendapat perinci al-Qusyasyî mengenai masalah ini, lihat Rizvi, *A History of Sufism*, II, 339.

4. NEO-SUFISME DAN ORGANISASI TAREKAT

Apakah pengaruh dari semua perubahan doktrinal dalam tasawuf itu terhadap aspek organisasional tarekat? Dalam usaha mengkaji organisasi tarekat, saya akan menempatkan pembahasan dalam perspektif komparatif dengan telaah-telaah lain,[76] yang akan memungkinkan kita melihat secara lebih jelas beberapa perubahan dalam organisasi tarekat yang, saya rasa, berasal dari doktrin-doktrin religio-intelektual baru berkembang di dalam jaringan ulama kita.

Ciri yang paling mencolok dari tarekat-tarekat pada periode pembahasan adalah bahwa mereka ternyata diorganisasi secara longgar, tidak ada batasan-batasan jelas di antara berbagai tarekat yang jumlahnya cukup banyak itu baik dalam doktrin-doktrin maupun praktik-praktik (peribadatan dan upacara) atau "keanggotaan" mereka. Para syekh dan murid-murid sufi tidak harus setia pada suatu tarekat saja; mereka bisa menjadi pemimpin dan murid dari sejumlah tarekat. Lebih jauh lagi, mereka dapat berhubungan bukan hanya dengan tarekat-tarekat tertentu yang berasal dari atau yang kebanyakan berkembang di satu wilayah tertentu dunia Islam, tetapi juga dengan tarekat yang datang dari wilayah-wilayah lain. Kenyataan ini, tak pelak lagi, menjelaskan lebih jauh karakter kosmopolitanisme para ulama kita di dalam jaringan.

Ahmad al-Qusyasyî merupakan contoh bagus untuk menopang argumen ini. Sebagaimana dikatakan dalam riwayatnya, dia berafiliasi dengan hampir selusin tarekat: Syathariyah, Chisytiyah, Firdawsiyah, Kubarawiyah, yang kesemuanya diterimanya dari Ahmad al-Syinnawî atau langsung dari Shibghat Allâh. Dia juga mengambil tarekat Suhrawardiyah dari Sibghat Allâh, dan dari al-Syinnawî melalui silsilah yang mencakup al-Sya'rânî. Adapun Tarekat Qadiriyah, dia mengambilnya dari ayahnya, dan al-Syinnawî serta Sibghat Allâh. Dia juga berafiliasi dengan Tarekat Tayfuriyah, Awisiyah, Khalwatiyah, dan

[76] Untuk pembahasan mengenai organisasi tarekat, lihat, misalnya, Trimingham, *The Sufi Orders*, 166-93, Winter, *Society and Religion*, 126-44.

Naqsyabandiyah, yang kesemuanya diterimanya dari al-Syinnawî dan Sibghat Allâh. Lalu, dia mengambil Tarekat Bathiniyah melalui suatu silsilah yang berawal dari Hasan al-Bashrî. Akhirnya, dia menerima Tarekat Syadziliyah dan tarekat 'Ibn 'Arabî dari al-Syinnawî melalui silsilah yang mencakup al-Sya'rânî.[77]

'Isnâd al-Qusyasyî pada tarekat-tarekat ini menunjukkan bagaimana tradisi-tradisi tasawuf India dan Afrika Utara menemukan titik-titik temu mereka mula-mula pada al-Syinnawî dan kemudian pada al-Qusyasyî. Mereka juga menunjukkan bagaimana tradisi mistis 'Ibn 'Arabî diwariskan dari generasi ke generasi hingga sampai ke tangan ulama dalam jaringan. Begitu pula, al-Nakhlî menerima sejumlah tarekat sufi dari berbagai tradisi. Dia mengambil Tarekat Naqsyabandiyah dari Tâj al-Hindî dan Mir Kilan, Tarekat Qadiriyah dari Ni'mat Allâh al-Qâdirî, Tarekat Syadziliyah dari 'Ala al-Dîn al-Bâbilî, dan Tarekat Khalwatiyah dari Muhammad 'Îsâ bin Kinan al-Hanbalî.[78]

Meskipun afiliasi dengan banyak tarekat dipraktikkan secara luas, begitu seorang murid menyatakan kesetiaannya (*bay'ah*) pada seorang syekh tertentu, dia dituntut mematuhi aturan-aturannya. Sebagaimana dikatakan al-Qusyasyî, kesetiaan kepada sang syekh akan menuntunnya kepada makna sejati jalan mistis.[79] Sekalipun begitu, al-Qusyasyî ternyata menentang ajaran-ajaran dari kebanyakan tarekat dari masa-masa sebelumnya yang menuntut para murid untuk berlaku *vis-à-vis* guru-guru mereka bagaikan "sesosok mayat di tangan orang yang memandikannya."[80] Dia menyuruh para murid agar meninggalkan guru-guru beserta tarekat-tarekat mereka apabila mereka melanggar

[77] Untuk silsilah lengkap dari al-Qusyasyî menyangkut tarekat itu, lihat karyanya *al-Simth*, 66-135.

[78] Untuk silsilah lengkap, lihat karyanya *Bughyât al-Thâlibîn*, 65-81.

[79] Al-Qusyasyî, *al-Simth*, 36.

[80] Kiasan ini pertama kali diciptakan oleh al-Junayd al-Baghdâdî. Lihat Rahman, *Islam*, 137. Mula-mula, kiasan itu dipakai untuk mengacu pada kepatuhan penuh kaum Muslim (*tawakkul*) kepada Tuhan. Lihat I. Goldziher, "Matrialen zur Entwicklungsgeschicte des Sufismus," *Gesammelte Schriften*, Hildesheim: 1967, IV, 180.

doktrin-doktrin hukum Islam sebagaimana ditetapkan oleh Al-Qur'an dan Hadis Nabi. Ini karena al-Qusyasyî percaya bahwa esensi mengikuti suatu tarekat adalah memasuki syariat.[81]

Dengan demikian, aturan-aturan syariat menjadi norma-norma baku bagi para murid yang ingin diterima menjadi anggota tarekat. Di antara syarat-syarat paling penting untuk diterima sebagai murid adalah kedewasaan (*bulûgh*)—yang membuat mereka layak bertanggung jawab menjalankan seluruh rukun Islam; pendeknya suatu kepatuhan mutlak pada syariat baik secara lahir maupun batin.[82] Dengan syarat-syarat yang begitu ketat, keanggotaan tarekat menjadi sangat terbatas. Pembatasan-pembatasan ini bahkan lebih ketat lagi dalam penetapan pembagian kalangan para murid menjadi dua kelompok *'awwâm* (kebanyakan) dan *khawwâsh* (pilihan). Baik al-Qusyasyî maupun al-Kuranî percaya bahwa hanya para murid *khawwâsh* yang dapat diajari tentang inti sari hakiki jalan mistis. Mengungkapkan seluruh rahasia doktrin tarekat kepada murid-murid *'awwâm* hanya akan mengakibatkan kebingungan religio-intelektual dan kesesatan.[83] Semua pembatasan ini memberikan kejelasan bahwa organisasi tarekat lebih dimaksudkan untuk menjadi sarana memperkuat keyakinan beragama dan amalan-amalan ibadah daripada merekrut pengikut massa.

Meskipun keanggotaan dalam tarekat-tarekat sangat terbatas, para murid di Haramayn sama sekali tidak bisa dikatakan homogen. Berbeda dengan, misalnya, murid-murid Mu<u>h</u>ammad al-Syinnawî—seorang guru dari al-Sya'rânî—yang kebanyakan adalah *fellah*,[84] para sufi dan murid di Haramayn sangat heterogen dalam banyak hal. Para sufi Haramayn secara geografis berasal dari berbagai bagian dunia Islam;

---

[81] Al-Qusyasyî, *al-Smith*, 83-4; al-<u>H</u>amawî, *Fawâ'id al-'Irtihâl*, I, vol. 329. Bandingkan dengan Trimingham, *The Sufi Orders*, 167, mengenai kebebasan individual anggota, asalkan pada saat yang sama dia mematuhi aturan-aturan kehidupan komunal.

[82] Al-Qusyasyî, *al-Smith*, 27-8, 41-5; al-Hamawî, *Fawâ'id al-'Irtihâl*, I, vol. 322, 329.

[83] Al-<u>H</u>amawî, *Fawâ'id al-'Irtihâl*, I, vol. 167, 320; al-Kuranî, *'Ithaf al-Dzâki*, vol. 2. Bandingkan dengan Trimingham, *The Sufi Orders*, 175.

[84] Lihat Winter, *Society and Religion*, 129-30.

secara religius mereka berpegang pada mazhab-mazhab berlainan, dan secara sosial mereka menempati kedudukan yang berbeda-beda dalam masyarakat; dari guru dan pedagang hingga penguasa. Keanekaragaman dalam keanggotaan tarekat-tarekat di Haramayn tak pelak lagi merupakan akibat adanya kosmopolitanisme di wilayah ini.

Disebabkan pula oleh sifat kosmopolitan mereka, suksesi dalam tarekat-tarekat di Haramayn lebih bersifat askriptif daripada deskriptif. Ada kecenderungan di kalangan tarekat-tarekat tertentu di Mesir pada abad ke-15 dan 16 untuk menjadikan kedudukan seorang syekh sufi sebagai kedudukan yang dapat diwariskan.[85] Namun para syekh sufi Haramayn, sesuai aturannya, menetapkan murid-murid mereka yang terbaik untuk memimpin tarekat-tarekat mereka. Saya menemukan banyak contoh dalam hal ini. Ahmad al-Syinnawî menetapkan al-Qusyasyî sebagai penggantinya dalam beberapa tarekat. Al-Qusyasyî, pada gilirannya, menunjuk al-Kuranî untuk menggantikannya sebagai syekh Syathariyah. Al-Qusyasyî juga menunjuk al-Sinkilî sebagai khalifah Syathariyahnya untuk salah satu cabangnya di wilayah Melayu-Indonesia. Tidak jelas benar apakah pola suksesi dalam tarekat-tarekat di Haramayn ini dalam satu atau lain cara dipengaruhi oleh sikap oposisi al-Sya'rânî terhadap prinsip suksesi warisan otomatis di kalangan rekan-rekan syekh sufinya di Mesir.[86]

Lebih jauh lagi, para syekh sufi Haramayn ternyata terbebas dari citra sebagai "manusia suci" seperti sering kita temukan dalam berbagai riwayat tarekat-tarekat lebih awal.[87] Citra sebagai darwis kelana hampir tidak dapat ditemukan dalam riwayat-riwayat mengenai para sufi Hara-

[85] Lihat *ibid.*, 131-9 dan Trimingham, *The Sufi Oders*, 173-4, mengenai kecenderungan umum di kalangan para syekh sufi memberikan prioritas pertama pada keturunan mereka untuk menggantikan mereka. Jenis suksesi semacam ini dalam beberapa kasus mengakibatkan pengangkatan pengganti yang kurang mampu dan hanya berorientasi pada hal-hal duniawi. Tetapi di Syria, kecenderungan itu tidak menjadi universal. Dalam beberapa tarekat, terutama Khalwatiyah dan Syadziliyah, syekh dipilih para murid.

[86] Lihat Winter, *Society and Religion*, 137-41.

[87] Lihat Trimingham, *The Sufi Orders*, 22.

mayn. Hal ini berkaitan dengan penekanan khusus yang diberikan para tokoh yang terlibat dalam jaringan ulama pada pentingnya syariat dalam amalan-amalan tarekat, dan pentingnya mengikuti contoh teladan Nabi Muhammad. Mereka pada umumnya percaya bahwa sufi sejati bukanlah orang yang membedakan dirinya dari anggota masyarakat lainnya dengan jalan mengenakan pakaian yang lain dari yang lain, misalnya.

Dalam hal ini, menurut al-Qusyasyî, sufi sejati adalah orang yang berpakaian pantas sesuai dengan aturan-aturan syariat. Pakaian yang dikenakan seorang sufi harus bersih, sebab kebersihan mencerminkan kesucian jiwa.[88] Adapun mengenai al-Kuranî, al-Qannujî meriwayatkan, meski mempunyai reputasi sebagai ulama dan sufi besar, dia hanya mengenakan pakaian seperti yang dikenakan biasa, tanpa memedulikan gaya berpakaian para ulama tertentu yang memanjangkan lengan baju dan memperbesar ukuran sorban mereka agar dihormati orang, atau gaya berpakaian beberapa sufi yang mengenakan baju darwis untuk meningkatkan aura kesucian mereka.[89]

Aspek organisasional penting lainnya dari tarekat-tarekat menyangkut pusat aktivitas mereka. Jika kebanyakan tarekat di bagian-bagian Dunia Islam lain menjalankan aktivitas mereka terutama di dalam *ribâth, khanqah* atau *zâwiyyah,* para sufi Haramayn terpusat di masjid-masjid suci, rumah atau *ribâth* para guru. Karena kedudukan yang sangat terhormat, al-Masjid al-Haram di Mekkah dan al-Masjid al-Nabawi menjadi pusat-pusat aktivitas belajar dan kemudian mengajar serta menjalankan upacara-upacara sufistik mereka di sana. Penjelasan dari A<u>h</u>mad al-Nakhlî, yang dikutip di depan, membuktikan hal ini.

Lebih jauh lagi, para ulama yang telah menetap di Haramayn mempunyai rumah sendiri, yang kadang-kadang juga mempunyai perpustakaan besar.[90] Dengan demikian, para syekh sufi—dalam ke-

---

[88] Al-Qusyasyî, *Al-Smith*, 15-6; al-<u>H</u>amawi, *Fawâ'id al-'Irtihâl*, I, vol. 329.

[89] Shiddîq bin <u>H</u>asan al-Qannujî, *'Abjad al-'Ulûm*, 3 jilid, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t., III, 168.

[90] Al-Kuranî, misalnya, diriwayatkan mempunyai sebuah perpustakaan besar di rumah-

banyakan kasus, tidak tinggal di *ribâth*, melainkan di rumah mereka sendiri—di sini mereka juga menyelenggarakan pelajaran.[91] Hal ini secara umum mengurangi kecenderungan di kalangan para sufi untuk menampilkan diri mereka dalam gaya darwis, sebagaimana kalau mereka tinggal di *ribâth*. *Ribâth-ribâth* itu tentu saja juga merupakan pusat-pusat aktivitas pelajaran dan peribadatan bagi para sufi Haramayn. Tetapi, tempat-tempat tersebut terutama digunakan para murid yang tinggal di sana untuk sementara waktu sampai mereka kembali ke Tanah Air mereka sendiri atau pergi ke tempat-tempat lain. *Ribâth-ribâth* ini biasanya dipimpin seorang kepala yang ditunjuk, yang biasanya adalah seorang administrator dan bukan seorang syekh sufi.[92]

5. Kesinambungan dan Perubahan

Penting dicatat, dengan munculnya neo-sufisme, paradigma lama tasawuf tidaklah lenyap sama sekali. Tasawuf yang berlebih-lebihan (*extravagant*) masih dipraktikkan sejumlah orang di Mekkah, sebagaimana kita lihat dalam pengalaman Sulaymân al-Maghrîbî. Meski demikian, tidak ada bukti bahwa para ulama kita berusaha menghapuskan seluruh aspek tradisi lebih awal dari tarekat-tarekat. Karena itu, layaklah saya melukiskan gejala ini sebagai fenomena kesinambungan dan perubahan (*continuity and change*). Sementara para ulama dalam jaringan secara substansial mengurangi ciri-ciri *ecstatic* dan berlebih-lebihan dari tasawuf sebelumnya dan menekankan kepatuhan kepada syariat, pada saat yang sama mereka mempertahankan kaitan-kaitan doktrinal mereka dengan, misalnya, 'Ibn 'Arabî. Namun dalam usaha mempertahankan hubungan mereka dengan 'Ibn 'Arabî, mereka cenderung memisahkan diri mereka dari beberapa pokok doktrinnya yang kontroversial.

Johns mengemukakan, 'Ibrâhîm al-Kuranî merupakan salah seorang

nya. Lihat 'Ibn al-Thayyib, *Nasyr al-Matsânî*, Fes: 1310/1892, II, 130-7, dikutip dalam Johns, "Friends in Grace," 474.

[91] Untuk penjelasan mengenai al-Qusyasyî, yang juga menyelenggarakan pengajaran di rumahnya, lihat al-Hamawî, *Fawâ'id al-'Irtihâl*, I, vol. 330.

[92] Bandingkan dengan Trimingham, *The Sufi Orders*, 168.

eksponen besar terakhir dari mazhab 'Ibn 'Arabî sepanjang menyangkut gagasan-gagasan mistiko-filosofis dan teologisnya.[93] Tetapi, kita harus berhati-hati untuk tidak menyimpulkan bahwa pemikirannya didominasi ajaran-ajaran 'Ibn 'Arabî. Memang benar, dalam karyanya *'Ithaf al-Dzâkî,* dia sering mengutip 'Ibn 'Arabî, namun pada saat yang sama dia juga mengemukakan argumen-argumennya dengan fasih mengutip al-Ghazâlî, al-Qusyasyî, dan bahkan 'Ibn Taymiyah.[94] Lebih jauh lagi, dia tidak mempelajari doktrin-doktrin mistiko-filosofis 'Ibn 'Arabî saja, melainkan juga ajaran-ajaran hukumnya. Sebagaimana dikemukakannya, dia mempelajari aspek yang sering diabaikan dari ajaran-ajaran 'Ibn 'Arabî ini bukan dari seorang sufi, melainkan dari seorang ulama Mekkah terkemuka, Zayn al-'Âbidîn al-Thabarî, yang dikenal sebagai seorang muhadis.[95]

Hal yang sama juga benar menyangkut A<u>h</u>mad al-Nakhlî. Dengan nada yang sama, dia mengungkapkan penghargaan tinggi kepada al-Ghazâlî dan 'Ibn 'Arabî. Dia menyatakan, dia mempelajari karya al-Ghazâlî *'I<u>h</u>yâ' 'Ulûm al-Dîn* bersama Sayid A<u>h</u>mad al-<u>H</u>usni al-Maghrîbî al-Malikî, yang lebih dikenal sebagai al-Mahjûb, yang di kemudian hari memberikan padanya sebuah ijazah untuk mengajarkan ajaran-ajaran al-Ghazâlî. Tetapi, dari guru yang sama, dia mempelajari aturan-aturan puasa dalam sebuah bab karya 'Ibn 'Arabî *al-Futû<u>h</u>ât al-Makkiyyah.* Dalam bagian lain, dia mengisahkan bahwa dia mempelajari *'I<u>h</u>yâ' 'Ulûm al-Dîn* bersama al-Kuranî, yang mengatakan padanya bahwa buku ini sangat populer di Tanah Airnya, Kurdistan. Yang cukup menarik juga, al-Nakhlî mempelajari pula *'I<u>h</u>yâ' 'Ulûm al-Dîn* dari al-Qusyasyî, yang mempelajarinya bersama A<u>h</u>mad al-Syinnawî, yang menerimanya melalui sebuah *'isnâd* yang melibatkan al-Sya'rânî, Zakariyâ al-Anshârî, dan 'Ibn 'Arabî.[96]

---

[93] *EI²*, V, 433.

[94] Lihat al-Kurani, *'Ithaf al-Dzâki*, terutama vol. 7-23.

[95] Lihat riwayat al-Kuranî menelaah karya-karya 'Ibn 'Arabi dengan gurunya Zayn al-'Âbidin al-Thabarî, dalam *al-'Umam*, 122-5.

[96] Al-Nakhlî, *Bughyât al-Thâlibin*, 27, 45-6.

Dengan bukti ini jelaslah, ada usaha yang dilakukan secara sadar oleh para ulama di dalam jaringan untuk mendamaikan aliran-aliran pemikiran yang berbeda-beda, yang sering dianggap bertentangan satu sama lainnya oleh para ulama sebelum mereka. Tampaknya tidak ada prasangka terhadap para ulama yang telah menjadi subjek kontroversi, seperti al-Ghazâlî atau 'Ibn 'Arabî. Sebaliknya, para ulama dalam jaringan mempelajarinya untuk memahami ajaran-ajaran mereka dan kemudian berusaha mendamaikan mereka. Satu contoh dalam hal ini telah diletakkan sebelumnya oleh tokoh neo-sufi al-Sya'rânî. Ia berusaha mendamaikan doktrin-doktrin dari para ahli teologi spekulatif (*ahl al-fikr*) dan para ahli mistis (*ahl al-kasyf*), dengan tidak mengaitkan dirinya sepenuhnya kepada 'Ibn 'Arabî—meski dia sangat mengaguminya—dan menghubungkan dirinya dengan para *fuqahâ* dan muhadis termasyhur.[97]

Meski tokoh di dalam jaringan ulama, seperti 'Ibrâhîm al-Kuranî pada dasarnya adalah seorang juru-damai yang lebih suka mendamaikan dua sudut pandang yang bertentangan daripada memilih salah satu di antara keduanya, dia dikecam dengan pedas oleh sejumlah ulama seperti 'Ibn al-Thayyib dari Aljazair, dan Yahya al-Syawi. 'Ibn al-Thayyib menulis sebuah biografi pendek dari al-Kuranî dalam *Nasyr al-Matsânî*.[98] Dalam karya ini, 'Ibn al-Thayyib mengakui reputasi tinggi al-Kuranî. Meskipun demikian, dia menyerangnya dalam beberapa masalah; bahwa al-Kuranî lebih cenderung pada penafsiran Qadariyah mengenai kemampuan kekuatan atau daya yang diberikan Tuhan, yang bertanggung jawab atas terwujudnya tindakan-tindakan manusia; bahwa dia condong pada sudut pandang Mu'tazilah dengan menulis sebuah risalah mengenai karakter materiel dan nonwujud; bahwa dia menerima keabsahan sejarah (*historicity*) laporan bahwa Nabi Mu<u>h</u>ammad telah mengucapkan apa yang dinamakan "ayat-ayat setan", yang menurut sangkaan orang disisipkan ke dalam Al-Qur'an (53: 21); dan bahwa dia menulis sebuah

---

[97] Lihat Winter, *Religion and Society*, 165-72.

[98] 'Ibn al-Thayyib, *Nasr al-Matsânî*, II, 130-7, dikutip di dalam Johns, *EI*², V, 433; "Friends in Grace," 473-4.

risalah mengenai iman Fir'aun menurut kerangka mistiko-filosofi 'Ibn 'Arabî. Sementara itu, al-Syâwî (*fl.*1096/1685), dalam karyanya berjudul *al-Nabl al-Raqîq fî Hulqum al-Sabb al-Zindiq,* melangkah lebih jauh lagi dengan menuduh al-Kuranî sebagai orang ateis dan menuntut kematiannya. Tuduhan al-Syâwî pada gilirannya dijawab al-Barzanjî dalam karyanya *al-'Iqab al-Hawi 'alâ al-Tsa'lab al-'Awi wa al-Nusysyab al-Kawi li al-A'sya al-Ghawi wa al-Syihâb al-Syâwî li al-Ahwâl al-Syâwî.*[99]

Kenyataan bahwa 'Ibrâhîm al-Kuranî diserang dalam begitu banyak masalah, menurut Johns, menunjukkan indeks pengetahuannya. Dia mempunyai status yang tinggi dalam berbagai disiplin Islam sehingga mengundang perbedaan pendapat. Dia adalah seorang guru dalam berbagai disiplin Islam, yang atas dasar pengetahuannya membuat ijtihad sendiri. Eklektik dan orisinal, dia merupakan jenis ulama yang mengundang pendapat berbeda-beda dari orang-orang lain; mendapatkan dukungan dan sekaligus melahirkan pertentangan, dan dengan demikian menjalankan suatu peranan kreatif serta produktif di kalangan rekan-rekan sezamannya.[100] Ringkasnya, serangan-serangan terhadap al-Kuranî ini menunjukkan dinamika wacana intelektual dalam jaringan ulama yang terus memperoleh momentum pada masa-masa selanjutnya.

B. HUBUNGAN DAN KONEKSI DI ASIA DAN AFRIKA: JARINGAN ULAMA PADA ABAD KEDELAPAN BELAS

Periodisasi dalam sejarah sering menyesatkan, sebab ia menyiratkan ketidaksinambungan (*discontinuity*). Sejarah sosio-intelektual, khususnya tidak berhenti atau dimulai dengan kekosongan dalam masa tertentu. Hal ini harus ditekankan lebih dahulu sebelum kita mempelajari jaringan ulama pada abad ke-18. Alasannya sederhana: sebagian para ulama terkemuka yang dibicarakan sebelumnya masih hidup hingga

---

[99] Lihat P.K. Hitti, N.A. Faris & B. 'Abd al-Malik, *Descriptive Catalogue of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library,* Princeton University Press, 1938, 460-1.

[100] Johns, "Friends in Grace", 474.

awal abad ke-18. Dengan pijakan yang sama, beberapa ulama yang kita masukkan dalam jaringan abad ke-18 sudah mulai merintis karier mereka dan mencapai kemasyhuran sebelum penutupan abad ke-17. Kebanyakan para ulama ini, sampai taraf tertentu, telah dibahas sebelumnya. Tetapi, sebagian mereka mulai membina diri dan memainkan peranan mereka dalam jaringan pada abad ke-18.

Lebih jauh lagi, dalam pengertian kandungan intelektual, dalam periode abad ke-18 kita juga melihat banyak tanda kesinambungan dengan apa yang telah muncul dalam periode sebelumnya. Tetapi, ada juga perubahan-perubahan; beberapa kecenderungan baru—yang juga bisa dianggap sebagai kulminasi dari kecenderungan periode sebelumnya—berkembang dengan cara yang agak berbeda. Dalam bagian ini, saya akan menelaah jaringan ulama dari abad ke-18 dan hubungan-hubungan ulama mereka di Afrika dan Asia. Saya juga akan membahas kesinambungan dan perubahan kandungan religio-intelektual jaringan ulama tersebut.

1. JARINGAN DI PUSAT DAN KONEKSI ASIA

Sebagaimana telah dikemukakan, 'Ibrâhîm al-Kuranî, salah seorang tokoh penting berpengaruh di dalam jaringan ulama, telah berpulang menjelang akhir abad ke-18. Tetapi, jaringan yang berpusat di Haramayn tidak kehilangan momentumnya. Peran kepemimpinan kini berada di tangan para murid utama dari al-Kuranî dan rekan-rekan seangkatannya yang terkemuka; mereka jelas dominan dalam inti jaringan tersebut di Haramayn pada dasawarsa-dasawarsa awal abad ke-18. Yang paling penting di antara mereka, yaitu Hasan al-'Ajamî, Ahmad al-Nakhlî, 'Abû Thâhir al-Kuranî, 'Abd Allâh al-Bashrî, dan 'Abd al-Hâdî al-Sindi ('Abû al-Hasan al-Sindi al-Kabîr). Seperti akan segera kita lihat, beberapa murid para ulama ini merupakan inti generasi berikutnya dalam jaringan ulama abad ke-18. Karena itu, orang berilmu ini menjadi mata rantai penting antara generasi al-Syinnawî, al-Qusyasyî, dan al-Kuranî, dengan para ulama yang berkembang pada paruh kedua abad ke-18.

Seorang tokoh yang sangat penting dalam jaringan ulama generasi selanjutnya dalam abad ke-18 yaitu: Muhammad Hayyat bin 'Ibrâhîm al-Sindi al-Hanafî (w. di Madinah pada 1163/1749).[101] Seperti terlihat dari namanya, dia lahir di Sind—dan di sini dia mendapatkan pendidikan awalnya. Di kemudian hari, setelah melakukan ibadah haji ke Mekkah, dia memutuskan menetap (*istawthana*) di Madinah—di sini dia belajar bersama, antara lain, 'Abû al-Hasan al-Sindi (al-Kabîr), Hasan al-'Ajamî, 'Abd Allâh al-Bashrî, dan 'Abû Thâhir al-Kuranî. Tidak jelas apakah di samping mempelajari berbagai disiplin Islam, Muhammad Hayyat menerima tarekat-tarekat dari mereka. Besar kemungkinan, dia diinisiasi semua ulama tersebut ke dalam tarekat-tarekat mereka. Tetapi al-Jabartî menyatakan, dia diinisiasi ke dalam Tarekat Naqsyabandiyah oleh Sayid 'Abd al-Rahmân al-Saqqaf Ba 'Alawî (w. 1140/1727 di Madinah).[102] Dia terutama sangat dekat dengan 'Abd al-Hâdî al-Sindi; dia menggantikannya untuk mengajar di *halâqah*-nya di Masjid Nabi setelah 'Abd al-Hâd meninggal dunia.

Teristimewa dikenal sebagai seorang muhadis dengan reputasi lumayan di Haramayn, arti penting Muhammad Hayyat adalah karena dia merupakan salah seorang dari sedikit tokoh yang menghubungkan jaringan ulama secara langsung dengan Muhammad bin 'Abd al-Wahhâb yang termasyhur (1115-1201/1703-87). Lewat hubungan inilah yang memungkinkan kita melacak asal usul ajaran-ajaran Wahhabiyah. Seperti dikatakan 'Ibn Bisyr, 'Ibn 'Abd al-Wahhâb diperkenalkan gurunya, 'Abd Allâh bin 'Ibrâhîm bin Sayf al-Najdî al-Madanî kepada Muham-

---

[101] Untuk biografi lengkap dan karya-karya Muhammad Hayyat, lihat al-Muradi, *Silk al-Durar*, IV, 34; 'Utsmân bin 'Abd Allâh 'Ibn Bisyr (w.1288/1871), *'Unwan al-Majd fî Târîkh Najd*, Riyadh: Maktabat al-Riyadh al-Hadîtsah, 1971(?), I, 7, 25-6; Muhammad bin Muhammad Zabarah (l.1301/1884), *Nubalâ' al-Yamân bi al-Qarn al-Tsânî 'Asyar li al-Hijrah*, Kairo: al-Mathba'at al-Salâfiyyah, 1376/1956, 640-6; 'Abd al-Hayy bin Fakhr al-Dîn al-Hasanî, *Nuzhat al-Khawâthir fî Buhjat al-Masâmi' wa al-Nawâzir*, 7 jilid, Hayderabad: Dâ'irât al-Ma'ârif al-'Utsmâniyyah, 1931-59, VI, 301-2; al-Qannujî, *'Abdjat al-'Ulûm*, III, 169-70; al-Kattanî, *Fahras*, I, 356-7; al-Baghdâdi, *Hadiyyât al-'Ârifîn*, II, 327.

[102] 'Abd al-Rahmân al-Saqqaf Ba'lawî adalah seorang sufi Haramayn, yang sebelum menetap di Madinah sering melakukan perjalanan ke India—di sini dia diinisiasikan ke dalam Tarekat Naqsyabandiyah. Lihat al-Jabartî, *'Ajâ'ib al-'Atsar*, I, 125-6.

mad Hayyat, yang dikenal baik oleh keluarganya. 'Ibn 'Abd al-Wahhâb kemudian belajar bersama dan menemani Muhammad Hayyat.[103] Namun sumber-sumber yang ada tidak memberi petunjuk kapan dan berapa lama 'Ibn 'Abd al-Wahhâb belajar kepada Muhammad Hayyat.

Lebih jauh lagi, menurut 'Ismâ'îl Muhammad al-Anshârî,[104] 'Ibn Abd al-Wahhâb di dalam salah satu *'isnâd* Hadisnya meriwayatkan bahwa dia juga belajar di Madinah bersama 'Alî "Affandi" bin Shadiq bin 'Ibrâhîm al-Daghistânî (1115-99/1703-85). 'Alî al-Daghistânî, menurut al-Muradî, meninggalkan Tanah Airnya untuk menuntut ilmu. Di Madinah, antara lain, dia belajar bersama Muhammad Hayyat. Dalam hubungan dengan 'Ibn 'Abd al-Wahhâb, jelas bahwa 'Alî al-Daghistânî juga mengajar murid-murid, sementara dia belajar menambah ilmunya sendiri. Di kemudian hari, dia bertempat tinggal di Damaskus.[105]

Seorang tokoh penting lain yang menghubungkan 'Ibn 'al-Wahhâb dengan jaringan ulama adalah 'Abd Allâh al-Bashrî, yang juga merupakan salah seorang guru utama Muhammad Hayyat.[106] Al-Kattanî dalam penjelasannya mengenai Muhammad 'Âbid bin 'Alî al-Sindi al-Madanî (w. 1258/1842 di Madinah) mengatakan, Muhammad 'Âbid memiliki sebuah *'isnâd* Hadis; di situ terlihat dia menerima Hadis-hadis dari 'Ibn 'Abd al-Wahhâb, yang mendapatkannya dari ayahnya, seorang mufti Nejd, yang memperolehnya secara langsung dari 'Abd Allâh al-Bashrî.[107]

Tetapi, al-Kattanî cenderung menolak perkiraan bahwa 'Ibn 'Abd al-Wahhâb sendiri belajar langsung kepada 'Abd Allâh al-Bashrî, sebab

---

[103] 'Ibn Bisyr, *'Unwan al-Majd*, I, 7, 25-6.

[104] Lihat 'Ismâ'îl Muhammad al-Anshârî, "Hayât al-Syekh Muhammad 'Ibn 'Abd al-Wahhâb wa 'Atsurah al-'Ilmiyyah," dalam *Buhuts Usbû' al-Syekh Muhammad bin 'Abd al-Wahhâb*, Riyadh(?): al-Mamlakat al-'Arabiyyat al-Su'ûdiyyah, 1403/1983, I, 168. Bandingkan dengan al-Kattanî, *Fahras*, I, 365; Khayr al-Dîn al-Zarkalî, 1389/1969, VII, 137-8.

[105] Untuk biografi dan karya-karya al-Daghistânî, lihat al-Muradî, *Silk al-Durar*, III, 215; al-Bahgdâdî, *Hadiyyât al-'Ârifîn*, II, 770-1. Bandingkan dengan al-Kattani, *Fahras*, I, 365, 485, 535; II, 869 untuk hubungannya lebih jauh dengan para tokoh terkemuka dalam jaringan ulama.

[106] Al-Anshârî, "Hayât al-Syekh," 129.

[107] Lihat al-Kattanî, *Fahras*, I, 364.

yang terakhir itu meninggal dunia pada 1134/1722, yaitu ketika 'Ibn 'Abd al-Wahhâb berusia 19 tahun dan, karenanya, al-Kattanî percaya, tidak mungkin telah belajar bersamanya; paling banter dia hanya belajar bersama murid-muridnya terdekat. Ini jelas bukan merupakan argumen yang meyakinkan, terutama jika kita pertimbangkan kenyataan bahwa 'Ibn 'Abd al-Wahhâb pada usia dua belas tahun telah pergi ke Haramayn dan menerjunkan dirinya ke dalam wacana ilmiah di sana. Lebih-lebih, karena ayahnya telah menerima Hadis langsung dari al-Bashrî, sangat mungkin 'Ibn 'Abd al-Wahhâb diperkenalkan ayahnya kepada, dan selanjutnya belajar bersama al-Bashrî.

Muhammad Hayyat jelas termasuk di antara ulama yang memberi pengaruh kuat pada 'Ibn 'Abd al-Wahhâb. Al-Anshârî mengesankan bahwa Muhammad Hayyat memberikan pengaruh paling besar atas pandangan-pandangan keagamaan 'Ibn 'Abd al-Wahhâb, terutama menyangkut pentingnya doktrin *tawhîd*, penentangan terhadap *taqlîd*, dan perlunya kembali kepada Al-Qur'an dan Hadis.[108] Muhammad Hayyat, seperti juga kebanyakan tokoh di dalam jaringan ulama, menentang pertikaian yang tak perlu di antara mazhab-mazhab, dan sebaliknya mengajarkan toleransi dan rekonsiliasi. Lebih jauh lagi, dia mengimbau ulama melakukan ijtihad berdasarkan Al-Qur'an dan Hadis. Dia juga menentang inovasi yang tak berdasar (*bid'ah al-dhalâlah*) yang dapat membawa kepada *syirk*—menyekutukan Tuhan dengan ciptaan-Nya.[109]

Kegigihan Muhammad Hayyat menyangkut masalah-masalah ini juga dicatat oleh Shâlih al-Fullânî, yang karier dan peranannya dalam jaringan ulama akan segera dibahas. Dengan mendasarkan dirinya pada penjelasan-penjelasan beberapa gurunya yang menjadi murid Muhammad Hayyat, al-Fullânî berkata:

> Adalah wajib bagi setiap Muslim berusaha sekuatnya (*yajtahid*) untuk mengetahui makna Al-Qur'an dan untuk mengikuti dan memahami arti

[108] Al-Anshârî, "Hayat al-Syekh," 127.

[109] 'Abd Allâh al-Shâlih al-'Utsaymin, *al-Syekh Muhammad 'Ibn 'Abd al-Wahhâb: Hayatuh wa Fikruh*, Riyadh: Dâr al-'Ulûm, t.th. 3.

Hadis dan turunan aturan-aturan hukum dari keduanya. Jika dia tidak mampu melakukan hal itu, dia harus mengikuti (*yuqallid*) para ulama, tetapi tidak usah mematuhi suatu mazhab tertentu sebab melakukan hal itu berarti menganggap mazhab (yaitu, pembawanya) tersebut sebagai seorang Nabi. Sesungguhnya dia harus mewaspadai setiap mazhab .... Adapun mengenai inovasi yang diperkenalkan rekan-rekan sezaman kita untuk berpegang pada suatu mazhab tertentu dan menganggap tidak layak beralih dari satu mazhab ke mazhab yang lain, ini sama dengan kebodohan, *bid'ah* dan kesewenang-wenangan. Kita lihat mereka mengabaikan Hadis sahih yang tidak dapat dibatalkan dan berpegang pada mazhab mereka tanpa ada rangkaian perawi (*sanad*) (untuk tindakan tersebut).[110]

Penentangan terhadap bid'ah dan praktik-praktik syirik adalah dua di antara doktrin-doktrin penting dari 'Ibn 'Abd al-Wahhâb. Hampir bisa dipastikan, dia mendapatkannya dari Mu<u>h</u>ammad <u>H</u>ayyat. 'Ibn Bisyr menyampaikan sebuah cerita, bahwa 'Ibn 'Abd al-Wahhâb dalam suatu kesempatan memandangi beberapa orang Muslim yang sedang berdoa di pusara Nabi dengan harapan melalui perantaraan beliau mereka akan diselamatkan. Mu<u>h</u>ammad <u>H</u>ayyat mendekati 'Ibn 'Abd al-Wahhâb dan—sementara menunjuk dengan jarinya ke arah orang-orang Muslim itu—berkata bahwa yang sedang mereka lakukan itu sangat salah, tetapi sayang mereka tidak menyadarinya.[111] Perlu juga dikemukakan, Mu<u>h</u>ammad <u>H</u>ayyat menulis sebuah buku yang menyatakan bahwa penggunaan tembakau (Persia) (*tundak*) tidak boleh (*ta<u>h</u>rîm*). Dengan segera hal ini mengundang diskusi hangat di kalangan para ulama di Haramayn.[112] Telah umum diketahui, 'Ibn 'Abd al-Wahhâb dan kaum Wahhabi dengan keras melarang merokok tembakau dan, karenanya,

[110] Shâli<u>h</u> al-Fullânî, *Iqazh Himam 'Uli al-Abshâr,* Kairo (?): Muniriyyah Press, 1355/1936-7, 70, dikutip dalam J.O. Hunwick, "Shahih al-Fullani (1752/3-1803): The Career and Teachings of a West African 'Alim in Medina", dalam A.H. Green (peny.), *In Quest of an Islamic Humanism: Arabic and Islamic Studies in Memory of Muhamed al-Nawaihi,* Kairo: The American University Press, 147-8.

[111] 'Ibn Bisyr, *'Unwan al-Majd,* I, 7.

[112] Zabarah, *Nubalâ',* 642-3.

tidak diragukan lagi 'Ibn 'Abd al-Wahhâb mengambil ajaran ini dari Muhammad Hayyat.

Meski terdapat kaitan doktrinal yang jelas di antara mereka, tidak ada bukti bahwa Muhammad Hayyat secara langsung bertanggung jawab menghasut 'Ibn 'Abd al-Wahhâb menyebarkan gerakan radikalnya. Dan juga tidak ada indikasi bahwa 'Abd al-Wahhâb bin 'Ibrâhîm bin Sayf, guru utama lain dari 'Ibn 'Abd al-Wahhâb, menyuruhnya melakukan hal itu. Sebagai seorang ulama terkemuka yang menguasai fikih Hanbali dan Hadis di Madinah, 'Ibn Sayf mengagumi 'Ibn Taymiyah, yang menyerukan kepada kaum Muslim untuk kembali kepada Al-Qur'an dan Hadis serta meninggalkan praktik-praktik *bid'ah* mereka. Besar kemungkinan, dia menyuruh 'Ibn 'Abd al-Wahhâb membaca karya-karya 'Ibn Taymiyah. 'Ibn Sayf, mengikuti 'Ibn Taymiyah, percaya bahwa pembaruan harus dilaksanakan untuk menyebarkan pemahaman serta praktik-praktik Islam yang benar; tetapi dia menyarankan agar pembaruan itu dijalankan dengan cara-cara damai, seperti melalui pengajaran.[113] Juga dilaporkan, bahwa 'Ibn Sayf mengatakan pada 'Ibn 'Abd al-Wahhâb bahwa senjata baik lainnya untuk memerangi keyakinan dan praktik-praktik agama yang tidak benar adalah buku-buku.[114]

Telah dilakukan pembahasan di kalangan sarjana mengenai asal usul radikalisme 'Ibn 'Abd al-Wahhâb. Latar belakang pribadinya tampaknya sangat memengaruhi sikap radikalnya. Tetapi, sumber dari ajaran-ajarannya adalah para guru utamanya di atas; ajaran-ajaran 'Ibn 'Abd al-Wahhâb tidak datang dari orang lain atau tempat lain. Meskipun para gurunya tidak pernah menyuruhnya untuk melahirkan perubahan keagamaan dengan cara radikal seperti yang dilakukannya, dia jelas terdorong oleh kecenderungan pembaruan intelektual di dalam jaringan ulama. Namun 'Ibn 'Abd al-Wahhâb mendorong bandul pembaruan jauh lebih keras dibanding semua tokoh lain di dalam jaringan ulama.

---

[113] Al-'Utsaymin, *al-Syekh 'Ibn 'Abd al-Wahhâb*, 34.

[114] 'Ibn Bisyr, *'Unwan al-Majd*, 7.

'Ibn 'Abd al-Wahhâb bukanlah satu-satunya murid Mu<u>h</u>ammad <u>H</u>ayyat. Selain sejumlah murid dari India yang kurang begitu dikenal,[115] dia mempunyai seorang murid lain yang menonjol: Mu<u>h</u>ammad bin 'Abd al-Karîm al-Madanî al-Syâfi'î, yang lebih dikenal sebagai al-Sammânî.[116] Dilahirkan di Madinah dari keluarga Quraisy, al-Sammânî (1130-89/1718-75) menikmati kemasyhuran sebagai pendiri tarekat Sammaniyah.[117] Dia melewatkan hidupnya kebanyakan di Madinah, tinggal di dalam rumah bersejarah milik 'Abû Bakr al-Shiddîq. Al-Sammânî mengajar di Madrasah Sanjariyah, yang didatangi banyak murid dari negeri-negeri jauh. Dia diriwayatkan pernah bepergian ke Yaman dan Mesir pada 1174/1760 untuk mendirikan cabang-cabang Sammaniyah dan mengajar murid-muridnya mengenai *dzikr* Sammaniyah. [118]

Selain Mu<u>h</u>ammad <u>H</u>ayyat, guru-guru al-Sammânî lainnya yang terkenal adalah Mu<u>h</u>ammad Sulaymân al-Kurdî (1125-1194/1713-80),[119] yang pernah menjadi murid A<u>h</u>mad al-Nakhlî; 'Abû Tahir al-Kuranî; 'Abd Allâh al-Bashrî; dan Mushthafâ bin Kamâl al-Dîn al-Bakrî (1099-1163/1688-1749). Perlu dikemukakan, Sulaymân al-Kurdî adalah juga

---

[115] Lihat al-<u>H</u>asanî, *Nuzhat al-Khawâthir*, VI, 301-2; al-Qannujî, *Abdjat al-'Ulûm*, III, 170. Perlu dikemukakan secara sambil lalu, di antara para murid Indianya adalah Mu<u>h</u>ammad bin Fakhir (al-Dîn) al-Ilahabadi, seorang guru Murtadhâ al-Zabidi, seperti akan dijelaskan lebih jauh di bawah.

[116] Al-Thâhir Mu<u>h</u>ammad 'Alî al-Basyir, *al-'Adab al-Shûfî al-Sûdanî*, Khartoum: al-Dâr al-Sûdaniyyah, 1390/1970, 44. Adapun mengenai *laqab* "al-Sammânî"-nya ("pedagang mentega"), menurut Chatelier, diberikan padanya oleh para muridnya. Ketika mereka kehabisan makanan, dia menurunkan sebuah ember ke dalam sumur yang kemudian muncul dengan dipenuhi mentega. A. Le Chatelier, *Les Canfreries Musulmanes du Hedjaz*, Paris: Ernest Leroux, 1887, 51.

[117] Untuk biografi dan karya-karya al-Sammâni secara terperinci, lihat al-Muradi, *Silk al-Durar*, IV 60; al-Jabartî, *'Ajâ'ib al-'Atsar*, I, 480; al-Basyir, *Al-'Adab al-Shûfî*, 43-7; 'Abd al-<u>H</u>amîd bin Mu<u>h</u>ammad 'Alî al-Qudsî, *Al-Futûhât al-Qudsiyyah fî Syarh al-Tawassulât al-Sammâniyyah*, Kairo: al-Hamidiyyat al-Misriyyah, 1323/1905, 3-4; Brockelmenn, *GAL*, II, 535; al-Zarkalî, *al-A'lam*, VII, 85.

[118] Al-Jabartî, *'Ajâ'ib al-'Atsar*, I, 480.

[119] Dilahirkan di Damaskus, Sulaymân al Kurdî memantapkan kariernya di Madinah. Untuk biografi dan karya-karyanya, lihat al-Muradi, *Silk al-Durar*, IV, 111-2; al-Qannuji, *'Abdjat al-'Ulûm*, III, 187-8; al-Kattanî, *Fahras*, I, 483; al-Baghdâdî, *Hadiyyât al-'Ârifîn*, II, 342; Brockelmann, *GAL*, II, 511; al-Zarkali, *al-'A'lam*, VII, 32-3.

guru dari sekelompok murid Melayu-Indonesia pada abad ke-18 (yang akan dibahas di belakang). Dia juga seorang penulis yang produktif. Sulaymân al-Kurdî, sebagaimana 'Ibrâhîm al-Kuranî dan 'Ibn Ya'qûb, juga menulis sebuah karya yang jelas ditujukan untuk kaum Muslim Melayu-Indonesia, berjudul *al-Durrat al-Bâhiyyah fî Jawâb al-As'ilât al-Jâwwiyyah*.[120] Sangat sayang, saya tidak mendapatkan informasi mengenai isinya maupun pertanyaan yang ingin dijawabnya.

Al-Sammânî sering dihubungkan dengan Mushthafâ al-Bakrî, seorang guru terkemuka dari Tarekat Khalwatiyah. Hubungannya dengan al-Bakrî adalah cabang Tarekat Khalwatiyah dengan hanya sedikit perubahan doktrinal dari tarekat induknya.[121] Al-Sammânî sendiri menamakan tarekatnya, Tarekat al-Muhammadiyah (jalan Nabi Muhammad). Di dalam satu karya utamanya, *Risalât al-Nafahât al-'Ilâhiyyyah fî Kaifiyyah Suluk al-Tharîqat al-Muhammadiyyah*, terlihat bahwa dia sama sekali tidak mengubah peribadatan Tarekat Khalwatiyah. Sementara dia membiarkan Khalwatiyah tetap utuh, dia mendirikan tarekatnya sendiri.[122] Tarekat Sammaniyah jelas merupakan gabungan dari berbagai tarekat dengan mana al-Sammânî berafiliasi, seperti Khalwatiyah, Qadariyah, Naqsabandiyah, 'Adiliyah, dan Syadziliyah.[123]

Penting dikemukakan sifat khas Tarekat al-Sammaniyah terutama *vis-à-vis* Tarekat Khalwatiyah. Pembentukan Sammaniyah dalam banyak hal merupakan kecenderungan baru di kalangan para tokoh dalam jaringan ulama. Dengan kemunculannya, kita menyaksikan kembalinya kecenderungan yang dahulu pernah ada di kalangan para syekh sufi untuk memisahkan diri dari tarekat-tarekat lama mereka. Pendirian

---

[120] Lihat al-Baghdâdî, *Hadiyyât al-'Ârifîn*, II, 342. Judul yang disebutkan al-Muradî (al-Jâriyyah dan bukannya al-Jâwiyyah) tampaknya telah dieja atau dicetak secara keliru. Lihat al-Muradî, *Silk al-Durar*, IV, 112.

[121] Lihat F. de Jong, "Mushthafa Kamal al-Din al-Bakri (1688-1749): Revival and Reform of the Khalwatiyyah Tradition", dalam Levtzion & Voll (peny.), *Eighteenth Century Renewal*, 129.

[122] Karya ini diterbitkan di Kairo: al-'Adab al-Mu'ayyad, 1326/1908.

[123] Lihat al-Qudsi, *Al-Futûhât al-Qudsiyyah*, 5-7; al-Basyîr, *Al-'Adab al-Shûfî*, 44-45.

Sammaniyah juga merupakan suatu contoh yang baik dari eksklusifisme yang semakin tumbuh subur di antara beberapa tarekat; ini akan menjadi ciri yang menonjol dari tasawuf dalam abad ke-19.

Bangkitnya Tarekat Sammaniyah, lebih jauh lagi, mewakili suatu kecenderungan baru pemanfaatan organisasi-organisasi sufi guna melakukan pembaruan-pembaruan sosioreligius. Organisasinya yang terpusat secara kuat merupakan daya pendorong di balik kebangkitannya sebagai sarana penting bagi penyebaran Islam di Sudan. Kaum Summani menjadi terkenal karena semangat misionaris mereka; yang paling menonjol di antara mereka adalah A<u>h</u>mad al-Thayyib bin al-Basyîr (w. 1240/1823), seorang murid langsung dari al-Sammânî.[124] Para murid terkemuka al-Sammani yang berasal dari Melayu-Indonesia juga memainkan peranan penting sebagai pendorong pembaruan-pembaruan lebih jauh di Kepulauan Nusantara, seperti akan kita lihat nanti.

Perlu juga dikemukakan sedikit tentang Mushthafâ al-Bakrî.[125] Sejumlah telaah telah diabadikan untuk mengkajinya, dan masih terjadi perdebatan mengenai masalah apakah dia pembaru Tarekat Khalwatiyah atau bukan.[126] Saya merasa tidak perlu mengulang diskusi panjang itu di sini, tetapi yang penting dicatat adalah bahwa al-Bakrî merupakan mata rantai penting dalam jaringan ulama abad ke-18. Lahir di Damaskus. Dia adalah orang yang sering mengadakan perjalanan. Dia berkunjung dan tinggal di Mekkah dan Madinah beberapa kali. Di sana dia belajar kepada, antara lain, A<u>h</u>mad al-Nakhlî, 'Abd Allâh al-Bashrî, dan 'Ilyâs

---

[124] Untuk penjelasan lengkap mengenai masa belajar 'Ibn Thayyib di Haramayn dengan al-Sammânî dan peranannya dalam penyebaran Sammaniyah di Sudan, lihat al-Basyrî, *al-'Adab al-Shûfî*, 47-9, J.S. Trimingham, *Islam in the Sudan*, New York; Barnes & Noble, 1965, terutama h. 226-8.

[125] Untuk biografi al-Bakrî, lihat al-Muradi, *Silk al-Durar*, IV, 190-200; al-Jabartî, *'Ajâ'ib al-'Atsar*, I, 246-7,341-54; al-Kattanî, *Fahras*, I, 223-4; al-Zarkalî, *al-A'lam*, VIII, 141-2

[126] Untuk pembahasan yang menganggap al-Bakrî tokoh pembaru, lihat, misalnya, B.G. Martin, "A Short History of the Khalwati Order of Dervishes," dalam N. Keddie (peny.), *Scholars, Saits and Sufis*, Berkeley: University of California Press, 1972, 297-8; P. Gran, *Islamic Roots of Capitalism*, Austin: University of Texas Press, 1979, 43-44; Trimingham, *The Sufi Orders*, 77. De Jong dalam "Mushthafa Kamal al-Din al-Bakri", terutama h. 128, menyimpulkan, al-Bakrî bukanlah tokoh pembaru ditinjau dari sudut mana pun.

bin 'Ibrâhîm al-Kuranî (w. 1138/1726 di Damaskus).[127] Meskipun terutama dikenal sebagai seorang syekh Khalwatiyah, al-Bakrî juga berafiliasi dengan tarekat-tarekat seperti Naqsyabandiyah, Qadariyah, dan Qarbasyiyah. Dia sendiri mungkin seorang pembaru dan mungkin juga bukan, tetapi para muridnya yang menonjol, termasuk al-Sammânî dan Mu<u>h</u>ammad Salîm al-Hifnî (atau al-Hifnawî, w. 1181/1768), jelas merupakan tokoh-tokoh terkemuka yang mengilhami pembaruan, dan sekaligus menghubungkan para ulama dalam jaringan secara lebih luas.

Saling silang dan saling terkaitnya para ulama terkemuka dalam jaringan pada periode yang sedang dibahas ini menjadi semakin rumit dan kompleks. Pada saat yang sama, spektrum kecenderungan-kecenderungan religio-intelektual yang diwakili sejumlah ulama ini menjadi jauh lebih luas daripada sebelumnya; hal ini semakin menyulitkan kita untuk menarik generalisasi menyeluruh tentang ajaran-ajaran mereka. Meski semua ulama ini sama-sama mempunyai kecenderungan terhadap pembaruan, pendekatan yang mereka lakukan menunjukkan beberapa perbedaan yang jelas: sifat-sifat pribadi dan situasi setempat memengaruhi perbuatan mereka. Hal ini segera menjadi semakin jelas dalam uraian berikut.

Seorang tokoh utama dari koneksi India yang lebih jauh mencerminkan kompleksitas jaringan ulama adalah Quthb al-Dîn A<u>h</u>mad Syah Walî Allâh bin 'Abd al-Rahîm al-Dihlawî (1114-76/1702-62).[128] Dia berasal dari keluarga ulama terkemuka yang nenek moyangnya adalah 'Umar bin al-Khatthâb, khalifah kedua, dari garis ayah, dan 'Alî bin 'Abî Thâlib, khalifah keempat, dari garis ibu. Syah Walî Allâh memperoleh

[127] 'Ilyâs bin 'Ibrâhim al-Kurani, dikenal terutama sebagai seorang sufi, pindah dari Madinah ke dan meninggal dunia di Damaskus. Untuk biografinya, lihat al-Jabartî, *'Ajâ'ib al-'Atsar*, I, 140. Untuk hubungan dan koneksinya dalam jaringan ulama, lihat al-Kattanî, *Fahras*, I, 427, 481, 494-5; II, 559, 607, 652, 951, 1115, 1116, 1151. Untuk penjelasan mengenai hubungan al-Bakrî dengan semua ulama ini, lihat al-Muradî, *Silk al-Durar*, IV, 190-4.

[128] Untuk biografi dan karya-karya secara perinci dari Syah Walî Allâh, lihat karyanya, *'Anfas al-'Ârifîn*, Delhi: 1315/1897, terutama h. 162-20 1; al-<u>H</u>asani, *Nuzhat al-Khawâthir*, VI, 398-415; al-Baghdâdi, *Hadiyyât al-'Ârifîn*, II, 500; al-Qannujî, *Abdjat al-'Ulûm*, III, 241-4; al-Kattanî, *Fahras*, I, 178-80, 204-5; II, 1119-22; al-Zarkalî, *al-'Alam*, I, 144-5.

pendidikan awalnya dari ayahnya sendiri, Syah 'Abd al-Rahîm, yang merupakan seorang ulama ulung dan mempunyai madrasah di Delhi. Menjelang usia tujuh belas tahun, dia telah menguasai berbagai ilmu Islam, terutama fikih dan Hadis, yang menyebabkannya mendapat julukan sebagai fakih-muhadis. Dia pun mendalami tasawuf. Menjelang umur 15 tahun, dia diinisiasi ayahnya ke dalam Tarekat Naqsabandiyah, Qadariyah, dan Chisytiyah. Antara umur 17 dan 29, dia mencurahkan tenaganya untuk mengajar di madrasah yang diwarisinya dari ayahnya.

Titik balik karier Syah Walî Allâh adalah persinggahannya yang relatif singkat di Haramayn. Dia tinggal di Mekkah dan Madinah dalam dua musim haji pada 1143-44/1731-2. Dia juga mengambil kesempatan belajar dengan beberapa ulama di Haramayn terkemuka. Di Mekkah, dia mengikuti *halâqah-halâqah* dari Wafd Allâh bin Sulaymân al-Malikî al-Makkî, dengan siapa dia membaca *al-Muwaththa'* karya Malik dengan *'isnâd* dari gurunya, Hasan al-'Ajamî. [129] Dia juga belajar bersama seorang muhadis dan mufti Mekkah, Tâj al-Dîn al-Qa'î al-Hanafi (w. 1172/1759), yang juga menjadi murid 'Îsâ al-Maghrîbî, Hasan al-'Ajamî, al-Barzanjî, dan 'Abd Allâh al-Bashrî.[130] Dengan al-Qal'î, Walî Allâh membaca *Shahîh* karya al-Bukhari, *al-Muwaththa'* karya Malik, dan beberapa buku Hadis yang kurang begitu dikenal. Menurut al-Kattanî, al-Qal'î adalah salah seorang ulama dengan *'isnâd* unggul.[131]

Guru paling penting dari Syah Walî Allâh adalah 'Abû Thâhir bin 'Ibrâhîm al-Kuranî; bersamanya dia menyelesaikan telaah Hadisnya sepuas hatinya. Banyak penelaah Syah Walî Allâh berkesimpulan, pengaruh 'Abû Thâhir terhadapnya hanya dikalahkan ayahnya sendiri,

---

[129] Walî Allâh, *'Anfas al-'Ârifin*, 191; al-Hasani, *Nuzhat al-Khawâthir*, VI, 400; al-Kattanî, *Fahras*, I, 178-80.

[130] Muhammad bin 'Abd al-Muhsin al-Qal'î al-Makkî lahir di Mekkah, setelah belajar di sana, dia melakukan perjalanan ke Damaskus—di sini dia belajar kepada, antara lain, ulama besar dari Syria, 'Abd al-Ghânî al-Nabulûsî (lihat catatan 88 di bawah). Lalu pergi ke Mesir dan Turki sebelum kembali ke Mekkah. Untuk biografinya secara perinci, lihat al-Jabartî, *'Ajâ'ib al-'Atsar*, I, 300-1; al-Qannuji, *'Abjad al-'Ulûm*, III, 168-9; al-Kattanî, *Fahras*, I, 97-8.

[131] Walî Allâh, *'Anfas al-'Ârifin*, 192-3; al-Hasanî, *Nuzhat al-Khawâthir*, VI, 400; al-Kattanî, *Fahras*, I, 97-8,178.

Syah 'Abd al-Rahîm.[132] Sambil duduk bersama 'Abû Thâhir di bawah ceruk 'Utsmân di depan pusara Nabi SAW, Syah Walî Allâh menyelesaikan telaahnya atas buku-buku Hadis seperti *al-Kutub al-Sittah, al-Muwaththa'* karya Malik, *Musnad* karya A<u>h</u>mad bin <u>H</u>anbal, *Risâlah* dan *Jâmi' al-Kabîr* karya Syâfi'î, serta *Musnad* karya al-Darimî.[133]

Sebagaimana diriwayatkan sendiri oleh Syah Walî Allâh, 'Abû Thâhir dalam *<u>h</u>alâqah*-nya selalu menekankan universalitas tradisi Nabi dan, karena alasan itu, dia merasakan kebutuhan mendamaikan berbagai penafsiran Hadis di antara para ulama. 'Abû Thâhir juga sangat prihatin dengan persaingan di kalangan para syekh sufi yang selanjutnya mewariskan pertikaian itu kepada para pengikut mereka.[134] Selain menerima ijazah untuk mengajar dan meriwayatkan Hadis, Syah Walî Allâh diinisiasi ke dalam tarekat-tarekat yang diikuti 'Abû Thâhir. Meski dia belajar bersama 'Abû Thâhir hanya sekitar empat bulan, hubungan Syah Walî Allâh dengan 'Abû Thâhir jelas sangat dekat. Dia mengirimkan banyak surat kepada 'Abû Thâhir; yang terakhir merupakan sebuah surat penghibur untuk para putra 'Abû Thâhir ketika sang guru meninggal dunia pada 1146/1733—hanya dua tahun setelah kepulangannya ke India.[135]

Persinggahan Syah Walî Allâh ke Haramayn ternyata bersamaan dengan masa ketika 'Ibn 'Abd al-Wahhâb belajar dengan Mu<u>h</u>ammad <u>H</u>ayyat. Tetapi, tidak ada bukti yang menunjukkan bahwa mereka pernah bertemu atau belajar bersama. Namun besar kemungkinan Syah Walî Allâh mengetahui reputasi Mu<u>h</u>ammad <u>H</u>ayyat dan juga ajaran-ajarannya, terutama dengan mempertimbangkan fakta bahwa Mu<u>h</u>ammad <u>H</u>ayyat adalah juga murid 'Abû Thâhir, dan bahwa mereka

---

[132] Lihat, misalnya, S.A.A. Rizvi, *Shah Wali Allâh and His Times*, Canberra: Ma'rifat Publishing House, 1980, 215; G.N. Jalbani, *Life of Shah Waliyullah*, Delhi: Idarah-i Adabiyat-i, Delli, 1980, 29; A.D. Muztar, *Shah Wali Allâh: A Saint Scholar of Muslim India*, Islamabad: National Commision on Historical and Cultural Research, 1979, 53.

[133] Al-<u>H</u>asani, *Nuzhat al-Khawâthir*, VI, 400; al-Qannuji, *'Abjad al-'Ulûm*, III, 242; al-Kattanî, *Fahras*, I, 178.

[134] Walî Allâh, *'Anfas al-'Ârifîn*, 191-2.

[135] Rizvi, *Shah Wali Allâh*:, 225; Muztar, *Shah Wali Allâh*, 61.

berdua berasal dari Anak Benua India. Karena itu, Muhammad Hayyat mungkin memengaruhi Syah Walî Allâh. Bagaimanapun, nada dasar pembaruan dalam ajaran-ajaran 'Abû Thâhir maupun Muhammad Hayyat adalah sama.

Kita tidak akan membahas ajaran-ajaran Syah Walî Allâh secara perinci, sebab banyak telaah telah dilakukan tentang hal itu. Tetapi, sehubungan dengan pembaruan dalam jaringan ulama, perlu mengemukakan garis-garis besar ajaran-ajarannya. Syah Walî Allâh, tak pelak lagi, memberikan sumbangan penting bukan hanya kepada telaah sistematis atas Al-Qur'an dan Hadis di India, tetapi juga suatu metode pendekatan Islam yang baru. Metode dasarnya untuk mengembangkan pemikirannya adalah *tathbîq*, rekonsiliasi berbagai perbedaan.[136] Dalam bidang mistis, seperti 'Ibrâhîm al-Kuranî, dia menekankan transendensi Tuhan melalui konsep *wahdat al-syuhûd* (kesatuan visi), sementara pada saat yang sama mengakui kesatuan wujud (*wahdat al-wujûd*).

Ringkasnya, sementara Syah Walî Allâh pada dasarnya mendukung konsepsi Tuhan transenden yang terpisah, seperti dikemukakan Ahmad al-Sirhindi, dia berpegang pada konsep yang sama tentang kesatuan wujud (*wahdat al-wujûd*) seperti dikembangkan 'Ibn 'Arabî.[137] Penting dicatat, Syah Walî Allâh menyatakan bahwa dalam salah satu mimpinya, dia ditunjuk Nabi SAW sebagai penengah dalam pertikaian antara para pengikut *wahdat al-wujûd* dan *wahdat al-syuhûd*, dan keputusannya pada akhirnya diterima oleh kedua kelompok tersebut.[138] Dalam

---

[136] Untuk pembahasan lebih lanjut tentang metode ini, lihat Abdel Hamid Abdel Aal, "God, the Universe, and Man in Islamic Thought: The Contribution of Shah Waliullah of Delhi, (1703-1762)," disertai Ph.D tidak diterbitkan, London: University of London, 1971, 10, 41.

[137] Lihat Syah Walî Allâh, "Wahdatul Wujud and Wahdatul Shuhud: Unityism and Apparentism," terj. Fazl Mahmud Aziri, dalam *Studies in Urdu Literature*, Santiniketan: Vaisbharati, 1954: 115-46; Fazl Mahmud Aziri, "Shah Waliyullah's Views on Wahdatul Wujud dan Wahdatul Shumud," *al-Hikmah*, I (1954), 42-64; Mir Valiuddin, "Reconciliation between 'Ibn 'Arabî's Wahdat-i-wujud and the Mujaddid's wahdat-i-shuhud," *Islamic Culture*, Jubilee Number (1951), 43-50.

[138] Walî Allâh, *Fuyudh al-Haramayn*, Lahore: 1947, 53-7, 197-202, dikutip dalam Rivzi, *Shah Wali Allah*, 217.

usahanya mendamaikan berbagai tarekat, dia menyatakan, dalam suatu ilham dia beritahu Nabi SAW bahwa semua tarekat sama-sama dapat diterima Tuhan. Nabi sendiri tidak mempunyai kecenderungan pada satu tarekat tertentu.[139]

Seperti bisa diduga, Syah Walî Allâh, sebagaimana para pendahulunya di dalam jaringan ulama, menekankan pentingnya Hadis setelah Al-Qur'an. Namun dia jauh lebih menyukai *al-Muwaththa'* daripada *al-Kutub al-Sittah*. Dia bahkan melangkah lebih jauh dengan mengatakan bahwa *al-Muwaththa'* berada di urutan kedua setelah Al-Qur'an.[140] Karya ini perlu diingat, bukan semata-mata sebuah buku Hadis, sebab ia juga memuat banyak referensi kepada kesepakatan para sahabat tepercaya (*ashhâb al-sâlifîn*) dan, dalam beberapa hal, dari para *tâbi'ûn*, menyangkut masalah-masalah yang tidak ada Hadisnya. Malik bin 'Anas, penulis *al-Muwaththa'*, dikenal karena kritiknya terhadap kitab-kitab yang hanya memuat Hadis-hadis hukum. Karena itu, jelaslah bahwa apa yang dicari Syah Walî Allâh dalam *al-Muwaththa'* adalah praktik-praktik aktual dan historis serta petunjuk-petunjuk dari Nabi SAW dan para sahabat beliau, bukan semata-mata Hadis-hadis hukum doktrinal sebagaimana tertulis dalam *al-Kutub al-Sittah*.

Hal yang terakhir yang ingin saya kemukakan mengenai doktrin Syah Walî Allâh adalah kegigihannya mempertahankan keunggulan akal dan pentingnya ijtihad. Dalam karyanya yang paling bercakupan luas, *Hujjat Allâh al-Balîgh*,[141] dia membahas secara sangat perinci keunggulan akal atas seluruh indra manusia lainnya. Dengan tajam dia mengecam orang-orang yang berpendapat bahwa aturan-aturan syariat tidak mempunyai dasar rasional. Dia tidak mau menerima pendapat,

[139] Wali Allâh, *Fuyudh al-Haramayn*, 125-6, dikutip dalam Rivzi, *Shah Wali Allah*, 217. Bandingkan dengan Muztar, *Shah Wali Allah*, 59.

[140] Rizvi, *Shah Wali Allah*, 142-4. al-Kattanî mengutip pernyataan-pernyataan lain dari Syah Wali Allâh, dengan menekankan keunggulan *al-Muwaththa'* atas *al-Kutub al-Sittah*. Lihat *Fahras*, II, 1120.

[141] Lihat Wali Allâh, *Hujjat Allâh al-Bâlighah*, 2 jilid, peny. Sayid Sabiq, Kairo: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, 1964.

bahwa syariat dipatuhi semata-mata merupakan perintah Ilahi. Menurut pendapatnya, akal manusia mampu memahaminya dan, karenanya, mengetahui keuntungan yang didapat kalau kita mematuhinya. Dengan tekanannya pada keunggulan akal, tidak mengherankan kalau Syah Walî Allâh mengecam keras praktik *taqlîd* (peniruan membuta), sebab hal itu hanya akan mengakibatkan kemunduran Islam. Atas dasar ajaran ini, Syah Walî Allâh, persis seperti 'Ibrâhîm al-Kuranî, dituduh mempunyai kecenderungan Mu'tazilah. Sebaliknya, sebagaimana dikemukakan Aziz Ahmad, aspek ajaran Syah Walî Allâh ini kemudian mengilhami rumusan modernisme neo-Mu'tazilah Sayid A<u>h</u>mad Khan pada masa belakangan.[142]

Meski Syah Walî Allâh tidak mengajukan suatu program pembaruan yang jelas, pengaruhnya pada sejarah Islam selanjutnya di Anak Benua India sangat besar. Empat gerakan Muslim terkemuka di Anak Benua India mengaitkan diri mereka dengan Syah Wali Allâh, dan masing-masing mengambil suatu aspek tertentu dari ajaran-ajarannya. Ajaran-ajarannya mengenai pentingnya tasawuf diikuti kaum Barelwi; filosofi hukumnya menjadi sumber ilham bagi kaum Deobandi; tekanannya pada keunggulan Hadis dan fikih menjadi dasar bagi para *ahl al-<u>h</u>adîts*; dan, akhirnya, rasionalisasinya merupakan benih dari kaum modernis neo-Mu'tazilah India.

Syah Walîi Allâh praktis menetap dan mengajar sepanjang hidupnya di India. Karena itu, jaringan muridnya hampir seluruhnya terdiri atas para ulama India. Tetapi jalurnya dalam jaringan internasional diteruskan muridnya yang terkenal, 'Abû al-Faydh al-Sayid Mu<u>h</u>ammad bin Mu<u>h</u>ammad bin 'Abd al-Qadîr, yang lebih dikenal sebagai Murtadhâ al-<u>H</u>usayni al-Zabidî (1145-1206/1732-91), seorang muhadis utama dan leksikografer yang sangat ulung di zamannya.[143] Dilahirkan dalam

---

[142] Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford: Oxford University Press, 1966, 205.

[143] Untuk biografi dan karya-karya Murtadhâ al-Zabidi secara lengkap, lihat al-Jabartî, *'Ajâ'ib al-'Atsar*, II, 104-14; 'Abd al-Razaq al-Baythar (1253-1335/1837-19170) *Hilyât al-*

keluarga imigran 'Alawi Irak di Bilgram, India, Murtadhâ Muhammad memperoleh pendidikan awalnya di Anak Benua India. Di antara para gurunya di wilayah ini adalah Muhammad bin Fakhîr (al-Dîn) bin Yahyâ Ilahabadi dan Syah Walî Allâh.[144] Dikenal sebagai seorang muhadis dan Syekh Chistiyah terkemuka, Fakhîr al-Dîn (1126-99/1714-85) adalah murid dari Muhammad Hayyat dan seorang kawan baik dari Syah Walî Allâh dan putranya, Syah 'Abd al-'Azîz.[145] Syah Walî Allâh meriwayatkan Hadis-hadis kepada Murtadhâ Muhammad dengan *'isnâd* dari 'Abû Thâhir al-Kuranî dan memberikan padanya sebuah ijazah.

Tampaknya bagi Murtadhâ Muhammad, pendidikannya di Zabid, Yaman, itulah yang memberi pengaruh lebih besar padanya. Dia memakai *laqab* al-Zabidî setelah belajar di sana. Dia meninggalkan India menuju Yaman pada 1162/1749—di sini dia kebanyakan belajar di Zabid, dan Bayt al-Faqih.[146] Dia mempunyai banyak guru di Zabid, namun 'Abd al-Khaliq bin 'Abî Bakr al-Mizjaji (1103-80/1692-1766) tampaknya paling banyak mengajarnya.[147] Dikenal sebagai seorang muhadis terkemuka, 'Abd al-Khaliq pernah menjadi murid Sulaymân

---

Basyar fî Târîkh al-Qarn al-Tsâlis 'Asyar, 3 jilid, peny. Muhammad Bahjat al-Baythar, Damaskus: Mathbu'at al-Majmu' al-'Ilm al-'Arabî, 1383/1963, II, 1492-1516; Zabarah, *Nubalâ'*, 21-9; al-Kattanî, *Fahras*, I, 526-43, 165-6, 171, 175, 181, 184, 192, 199-202, 293-4, 263, 512; Brockelmann, *GAL*, S. II, 398; al-Baghdâdi, *Hadiyyât al-'Ârifîn*, II, 347-8; Shalâh al-Dîn al-Munajjid (peny.), dalam Murtadhâ al-Zabidî, *Tarwih al-Qulub fî Dzikr al-Muluk Bânî 'Ayyûb*, Damaskus: Majma' al-Lughat al-'Arabiyyah, 1388/1969, 5-27. 'Abd al-Sattar Ahmad Faraj, (peny.) dalam Murtadhâ al-Zabidî, *Tâj al-'Arus min Jawâhir al-Qâmûs*, 10 jilid, Kuwait: al-Turats al-'Arabiyyah, 1385/1965, I, hal. *alif* (أ) sampai *dal kaf* (دك); al-Zarkalî. *al-'Alam*, VII, 297-8.

[144] Zabarah, *Nubalâ'*, 21; al-Kattanî, *Fahras*, I, 527; II, 1122; al-Mujajjid (peny.), *Tarwih al-Qulub*, 10.

[145] Lihat catatan 15 di atas dan al-Hasanî, *Nuzhat al-Khawâthir*, VI, 302. Untuk informasi lebih lanjut mengenai Fakhir al-Din dan hubungannya dengan Syah Wali Allâh, lihat Rizvi, *Shah Wali Allâh*, 373-8; A *History of Sufism*, II, 305-8.

[146] Untuk penjelasan mengenai Zabid dan dunia keilmuannya, lihat 'Abd al-Rahmân bin 'Alî al-Dayba' (866-933/1462-1536), *al-Fadhl al-Mâzî' 'alâ Bughyât al-Mustafid fî Akhbâr Madînah Zabid*, peny. Yûsuf Syulhud, Sana'a: Markaz al-Dirâsat wa al-Buhûts al-Yamânî, 1983; 'Ismâ'il bin 'Alî al-Akwa', *al-Madâris al-Islâmiyyah fî al-Yamân*, Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1406/1986.

[147] Al-Munajjid (peny.), *Tarwih al-Qulub*, II; Zabarah, *Nubalâ'*, 21. Bandingkan dengan Baythar, *Hilyât al-Basyar*, III, 1493.

al-Maghrîbî, 'Abû Thâhir al-Kuranî, Tâj al-Dîn al-Qal'î, dan Muhammad Hayyat.[148] Guru-guru terkemuka lainnya dari Murtadhâ Muhammad di Zabid adalah Muhammad bin 'Alâ al-Dîn al-Mizjajî (1102-80/1691-1766) dan 'Alî bin al-Zayn al-Mizjajî, yang keduanya memiliki hubungan keilmuan dengan 'Ibrâhîm al-Kuranî. Sementara di Bayt al-Faqih, Murtadhâ Muhammad belajar bersama para ulama terkemuka dari keluarga Ahdal seperti Sulaymân bin Yahyâ al-Ahdal (1197/1783).[149]

Hampir tanpa perkecualian, para ulama dalam periode yang sedang dibahas ini menganggap pengetahuan mereka tidak lengkap jika mereka tidak belajar di Haramayn. Murtadhâ al-Zabidî tak terkecuali. Maka, pada masa antara 1163-6/1750-3, dia menghabiskan hampir sepanjang waktunya belajar dengan beberapa ulama terkemuka Haramayn, seperti 'Abû Fadhl Hasan bin Ahmad bin 'Ibrâhîm al-Kuranî al-Madanî; 'Abd al-Rahmân bin Mushthafâ al-'Aydarus (1125-94/1713-80),[150] seorang murid dari Muhammad Hayyat; dan Muhammad bin al-Thayyib al-Syarqî al-Fâsî al-Madanî (1110-70/1698-1757), seorang muhadis dan ahli bahasa terkenal dari Maghribi, yang pernah belajar bersama 'Abû Thâhir al-Kuranî.[151]

---

[148] Untuk biografi dan karya- karya 'Abd al-Khâliq, lihat al-Jabartî, *'Ajâ'ib al-'Atsar*, I, 337-8; Zabarah, *Nubalâ'*, 19-20; al-Kattanî, *Fahras*, I, 451-2; II, 731.

[149] Untuk Sulaymân bin Yahyâ al-Ahdal, lihat Muhammad bin 'Alî al-Syawkânî (w. 1205/1791, *al-Badr al-Thâli'*, 2 jilid, Kairo: Mathba'at al-Sa'âdah, 1348/1929, I, 267-8; al-Kattanî, *Fahras*, I, 532, 533. Untuk pembahasan yang sangat bagus mengenai peranan keluarga Muzjajî dan Ahdal dalam jaringan ulama, lihat J.O. Voll, "Linking Groups in the Networks of Eighteenth Century Revivalist Scholars: The Mizjaji in Yemen," dalam Levtzion & Vooll (peny.), *Eighteenth Century Renewal*, 69-92.

[150] 'Abd al-Rahmân bin Mushthafâ al-'Aydarus lahir di Tarim, Yaman, adalah seorang muhadis dan sufi, yang mengadakan perjalanan ke Suriah, Hijaz, India dan, menurut al-Kattani, juga ke Jawah (wilayah Melayu-Indonesia), sebelum menetap dan memantapkan reputasinya di Mesir. Untuk biografi dan karya-karyanya, lihat al-Muradi, *Silk al-Durar*, II, 328-9; al-Jabartî, *'Ajâ'ib al-'Atsar*, I, 606-7; al-Kattani, *Fahras*, II, 689-90, 739-42; al-Zarkalî, *Al-A'lam*, IV, 113.

[151] 'Ibn al-Thayyib al-Syarqî tidak diragukan lagi adalah ulama yang paling besar pengaruhnya terhadap Murtadhâ al-Zabidî dalam mengembangkan analisis bahasa untuk telaah Hadis. Al-Zabidî sendiri mengakui utang budinya yang sangat besar kepadanya. Dalam kata pengantarnya untuk karyanya *Tâj al-'Arus*, al-Zabidî mengemukakan: "Dia adalah tiang saya dalam ilmu pengetahuan." (Lihat al-Zabidî, *Tâj al-'Arus*, I, 3). Dia lahir dan mendapatkan

Tetapi Mekkah dan Madinah hanya menjadi tempat tinggal sementara bagi Murtadhâ al-Zabidî. Pada 1168/1755, dia pergi ke Kairo—di sini dia memantapkan kariernya sebagai ulama besar dan melewatkan sisa hidupnya. Menurut al-Jabartî, kedatangannya di Kairo merupakan salah satu momentum penting dalam kehidupan intelektual Mesir pada abad ke-18. Selama hari-hari pertamanya di Kairo, dia belajar kepada sejumlah ulama terkemuka, antara lain, Ahmad bin 'Abd al-Mun'îm al-Malikî al-Damanhûrî (1101-1192/1690-1778), yang sering bepergian ke Haramayn, dan mengajar banyak murid, termasuk beberapa murid Melayu-Indonesia,[152] sebagaimana akan dibahas dalam Bab V. Murtadhâ al-Zabidî sangat mengagumi al-Damanhûrî, yang menempati kedudukan sebagai Syekh al-Azhar pada 1182-92/1768-78.

Seperti banyak ulama lain dalam jaringan, Murtadhâ al-Zabidî menambah pengetahuannya sendiri di berbagai bagian Dunia Islam. Di antara para muridnya yang menonjol adalah ahli sejarah al-Jabartî (1169-1237/1754-1822), Shâlih al-Fullânî, dan Jibrîl bin 'Umar. Kedua nama yang terakhir ini, seperti akan segera kita lihat, memainkan peranan yang menonjol pula dalam jaringan ulama.[153]

Karier Murtadhâ al-Zabidî mengungkapkan lebih jauh kompleksitas dari jaringan ulama. Menurut al-Kattanî, guru-gurunya berjumlah sekitar tiga ratus orang.[154] Dia menghubungkan, melalui para guru

---

pendidikan awalnya di Fes. Selanjutnya, dia pindah ke Madinah. Di samping mempunyai kaitan keilmuan langsung dengan 'Abû Thâhir al-Kuranî, dia dihubungkan dengan Hasan al-'Ajamî oleh ayahnya yang pernah belajar bersamanya. Untuk biografi dan karya-karyanya secara lebih perinci, lihat al-Muradî, *Silk al-Durar*, IV, 91-4; al-Kattanî, *Fahras*, I, 6, 182-4; II, 606-7, 1067-71; al-Zarkali, *al-'Alam*, VII, 47; Brockelmann, *GAL*, S, II, 522.

[152] Dikenal terutama sebagai muhadis dan ahli mengenai telaah komparatif atas keempat mazhab, Ahmad al-Damanhûrî belajar terutama di Universitas al-Azhar—di sini dia di kemudian hari ditunjuk sebagai rektor. Dia mempunyai *'isnâd* unggul, dimulai dari 'Ala' al-Dîn al-Bâbilî. Dia juga memainkan peranan dalam melanjutkan kebangkitan kembali telaah Hadis dalam abad ke-18. Untuk biografinya lebih jauh, lihat al-Muradî, *Silk al-Durar*, I, 117; al-Jabartî, *'Ajâ'ib al-'Atsar*, I, 525; al-Kattanî, *Fahras*, I, 404-5; al-Zarkalî, *Al-'Alam*, I, 158.

[153] Untuk daftar lengkap dari murid-murid Murtadhâ al-Zabidî, disusun sesuai dengan asal usul geografis mereka di Dunia Islam, lihat al-Kattanî, *Fahras*, II, 539-42.

[154] Al-Kattanî, *Fahras*, I, 527. Lihat nama sebagian besar guru-gurunya dan hubungan mereka satu sama lain, dalam *Fahras*, I, 53-6.

dan muridnya, berbagai tradisi keilmuan Islam yang mencakup suatu wilayah yang sangat luas di Dunia Islam: India, Yaman, Haramayn, dan Mesir serta Sudan, Turki wilayah Maghrib, dan Afrika Tengah dan Barat. Dia jelas seorang ulama yang sangat menonjol; dan, sebagaimana dikemukakan sebelumnya, Murtadhâ al-Zabidî dianggap sebagai salah satu dari dua *mujaddid* (pembaru) dari abad ke-12 Hijriah.

Dia juga memberikan banyak sumbangan dalam berbagai cabang keilmuan Islam, tidak hanya dengan mengajar, melainkan juga melalui banyak tulisannya.[155] Di bidang pengetahuan Hadis, dia dinyatakan para penulis biografinya sebagai muhadis yang paling penting setelah 'Ibn H̲ajar, tidak hanya karena banyaknya sumbangan yang diberikannya pada telaah Hadis, melainkan juga karena luasnya jangkauan narasinya serta banyaknya jumlah para murid yang menyebarkan Hadis yang mereka terima darinya. Lebih jauh lagi, dalam karyanya yang berjudul *Abwâb al-Sa'âdah wa Salâsil al-Siyâdah,* dia berusaha untuk secara sistematis menyusun sejumlah besar *'isnâd* Hadis sesuai dengan hubungan kesejarahan mereka.[156]

Dengan keahliannya dalam leksikografi, Murtadhâ al-Zabidî memberikan sumbangan besar pada perkembangan analisis bahasa sebagai suatu sarana bagi telaah Hadis; dia mengubah telaah Hadis dari semata-mata narasi dan pembacaan menjadi analisis; atau dari *riwâyah* menjadi *dirâyah.* Sumbangannya pada bahasa Arab juga sama pentingnya; kamus bahasa Arabnya yang berjilid-jilid itu, yang berjudul *Tâj al-'Arus,* merupakan karya monumental dalam bidang ini. Dia adalah juga seorang ahli sejarah terkemuka, terutama menyangkut silsilah para penguasa dan keluarga-keluarga terkemuka di Timur Tengah. Dalam bidang tasawuf, dia mengikuti berbagai tarekat; dan dia sangat gigih membela

---

[155] Untuk daftar karya-karya Murtadhâ al-Zabidî, lihat al-Jabarti, *'Ajâ'ib al-'Atsar*, II, 105 et seq; Zabarah, *Nubalâ'*, 24-9; al-Kattanî, *Fahras*, I, 537-9; al-Munajjid (peny.), *Tarwih al-Qulub*, 19-27; Ah̲mad Faraj (peny.), *Tâj al-'Aras*, hal. th. (?) j (?); Brockelmann, *GAL*, S, II, 398, 620, 696; al-Zarkalî, *al-'Alam*, VII, 297-8.

[156] Lihat Zabarah, *Nubalâ'*, 23-4; al-Kattanî, *Fahras*, I, 526. Untuk deskripsi ringkas mengenai *Abwab al-Sa'âdah*, lihat al-Kattanî, *Fahras*, 165-6.

al-Ghazâlî dengan menulis sebuah karya sepuluh jilid berjudul *Kitâb 'Ithaf al-Sâdât al-Muttaqîn bi Syarh 'Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn.*[157]

Diskusi kita mengenai koneksi-koneksi Asia dari jaringan ulama tidak lengkap tanpa menyebutkan Asia Tengah dan Cina, suatu wilayah pinggiran dari Dunia Islam. Sementara saya belum menemukan adanya hubungan yang jelas dari jaringan itu di wilayah Asia Tengah, adalah bijaksana untuk tidak mengesampingkan kemungkinan bahwa para ulama di wilayah tersebut dalam satu atau lain hal dihubungkan dengan jaringan ulama internasional. Lazzerini dengan tepat mengemukakan, adalah luar biasa jika kaum Muslim di wilayah Asia Tengah tidak terpengaruh oleh seluruh perkembangan dinamis telaah Hadis atau oleh munculnya gaya aktivitas tasawuf yang melanda Dunia Islam. Dia menyarankan, cara yang akan mendatangkan hasil untuk melacak koneksi-koneksi semacam itu adalah melalui telaah prosopografis atas para ulama setempat.[158]

Ini hendaknya dilengkapi dengan suatu telaah yang cermat atas kamus-kamus biografi Arab, Persia, dan Turki. Sebab, dalam banyak hal, mereka mungkin bisa memberikan penjelasan menyangkut masalah itu. Riwayat yang dituturkan Shushud tentang para sufi Asia Tengah, misalnya, dapat menjadi titik tolak yang bagus.[159] Ahli sejarah seperti al-Muhhibî memasukkan ke dalam kamus-kamus biografinya seorang ulama Asia Tengah seperti Qasîm al-Bukhârî al-Khawârizmî (w. 1005/1597). Dia adalah seorang sufi Naqsyabandi terkemuka yang

---

[157] *'Ithaf al-Sadât al-Muttaqîn* telah diterbitkan di Kairo: t.p., 1893. Pada margin karya ini adalah *Kitâb Ta'rif al-'Ihyâ'* oleh 'Abd al-Qadir bin 'Abd Allâh al-'Aydarus, dan *Kitâb al-'Imlâ' 'an Isykâl al-'Ihyâ'*. Untuk pembahasan lebih jauh mengenai peranan al-Zabidi di berbagai cabang disiplin Islam, lihat al-Munajjid (peny.), *Tarwih al-Qulub*, 17-27. Untuk peranan pentingnya di dalam apa yang dinamakan Gran "Eighteenth Century Revival," terutama di Mesir, lihat Gran, *The Islamic Roots of Capitalism*, terutama h. 54-5, 63-5, 71.

[158] E.J. Lazzerini, "The Revival of Islamic Culture in Pre-Revolutionary Russia: Or, Why A Prosopography of the Tarter 'Ulema'," dalam Ch. Lemercier-Quelquljay, *et al.* (peny.), *Passe Turco-Tatar: Present Sovietique*, Paris: Louvain, 1986, 367-72.

[159] Hasan Shushud, *Masters of Wisdom of Central Asia*, terj. Muhtar Holland, Moorcote, Inggris: Coombe Springs Press, 1983.

datang dari Bukhara untuk belajar di Damaskus dan kemudian kembali ke kota asalnya untuk mengajar dan menginisiasi para murid ke dalam tarekat itu.[160] Lebih jauh lagi, Murtadhâ al-Zabidî mempunyai seorang murid yang dikenal dengan latar belakang Asia Tengah, yaitu al-Syams Mu<u>h</u>ammad al-Bukhârî, di antara murid-murid lainnya.[161] Ulama asal Asia Tengah ini ada yang kembali ke Tanah Air mereka dan ada juga yang menetap di tempat tertentu di Timur Tengah, dan dapat diharapkan dalam satu atau lain hal berperan dalam menghubungkan ulama di Tanah Air mereka dengan ulama dari Dunia Islam yang lebih luas. Besar kemungkinan, kontak dan hubungan semacam itu mendorong timbulnya pembaruan di kalangan masyarakat Muslim Asia Tengah.

Suatu gambaran yang lebih jelas mengenai koneksi-koneksi dari jaringan ulama kita temukan di antara para ulama Muslim Cina, terutama berkat penyelidikan yang dilakukan Fletcher, yang dikembangkan lebih jauh oleh Gladney. Koneksi-koneksi ini terutama terpusat pada tarekat-tarekat. Tarekat-tarekat sufi sangat besar pengaruhnya dalam mempertahankan dan memperbarui komunitas Muslim di Cina. Para syekh sufi dan tarekat-tarekat mereka menjadi pusat-pusat tempat mereka mengembangkan kesetiaan kaum Muslim terhadap Islam.

Menjelang akhir abad ke-15, Tarekat Naqsabandiyah telah bercokol di wilayah Xinjiang Selatan, terutama berkat aktivitas seorang ulama Naqsyabandi India bernama Mikhdum-i-A'zam, yang juga dikenal sebagai A<u>h</u>mad Kasanî (867-949/1461-1542). Putranya, Mu<u>h</u>ammad Yûsuf (1065/1653), dan cucunya, Khoja Afaq, atau Hidayât Allâh (w. 1106/1694), diyakini sebagai orang yang mengembangkan tarekat Naqsyabandiyah di kalangan bangsa Hui di Can Barat Laut. Mereka diketahui sering mengunjungi pusat-pusat sufi di Asia Tengah; menjalin hubungan dengan para ulama setempat serta menambah pengetahuan mereka.[162]

---

[160] Al-Muhhibî, *Khulâshat al-'Atsar*, III, 297.

[161] Lihat al-Kattanî, *Fahras*, I, 539.

[162] J. Fletcher, "Les (voies) (turuq) soufies en Chine," dalam A. Popovic & G. Veinstein

Fletcher menyatakan, sejak dasawarsa terakhir abad ke-17, gaya aktivis tasawuf telah menyebar ke seluruh Cina Barat Laut. Dengan demikian, suasana pembaruan yang umum di kalangan para ulama dan lingkungan sufi di Dunia Islam yang lebih luas juga sangat memengaruhi komunitas Muslim Cina. Hal ini dimungkinkan oleh meningkatnya kontak, komunikasi, dan perjalanan yang dilakukan antara para ulama Muslim Cina dan rekan ulama mereka dari bagian-bagian lain Dunia Islam.

Ini dapat dilihat dari karier pendiri Tarekat Qadariyah di Cina, Khoja 'Abd Allâh. Dia menyatakan dirinya sebagai keturunan Nabi. Menurut catatan sufi Cina, dia belajar bersama dan kemungkinan besar diinisiasi ke dalam Tarekat Qadariyah di Madinah oleh 'Ibrâhîm al-Kuranî. Dia masuk ke Cina pada 1085/1674 setelah menyelesaikan pelajarannya. Khoja 'Abd Allâh mencurahkan seluruh hidupnya untuk dakwah Islam di Guangdong, Guangxi, Yunnan, Guizhou, Linxia, Gansu. Dia meninggal dunia di Guizhou pada 1102/1689. Muridnya, Qi Jingyi atau Hilâl al-Dîn (1067-1131/1656-1719), memainkan peranan menentukan dalam mengukuhkan Tarekat Qadariyah di Cina. Daya tarik Qadariyah sebagai suatu gerakan pembaruan di kalangan bangsa Hui adalah penggabungan mistisme asketik dengan bentuk pemujaan yang tidak dilembagakan.[163]

Bagaimana perjalanan dan kontak di kalangan para ulama Muslim Cina dan Dunia Islam yang lebih luas mendorong pembaruan lebih jauh dalam komunitas-komunitas mereka juga diperlihatkan melalui pengalaman Ma Laichi (w. 1190/1766). Dia adalah salah seorang pemimpin paling menonjol dari Naqsyabandiyah Khufiyah (*dzikr* diam) di Cina. Menerima tarekat dari Ma Tai Baba, seorang murid Khoja Afaq,

---

(peny.), *Les Orders Mystiques dans l'Islam*, Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1986, 17-8.

[163] Dru C. Gladney, *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1991, 44; "Muslim Tombs and Ethnic Folklore: Charters for Hui Identity," *The Journal of Asian Studies*, 46,5 (1987), 503.

Ma Laichi pada 1141-6/1728-33 melakukan perjalanan ke Bukhara—di sini dia mempelajari beberapa tarekat sufi dan terutama dipengaruhi ajaran-ajaran Makhdum-i-A'zam. Dia selanjutnya melakukan ibadah haji ke Mekkah dan melanjutkan pengembaraan menuntut ilmu ke Yaman. Saya tidak mendapatkan penjelasan tentang guru-gurunya selama perjalanannya, tetapi jelas dia tahu benar tentang kecenderungan-kecenderungan keagamaan baru di kalangan para ulama di bagian Dunia Islam ini. Ketika kembali ke Tanah Airnya, dia mendirikan salah satu cabang yang paling kuat dari Tarekat Naqsabandiyah Khufiyah di Gansu dan Qinghai, dan menyebarkan ajaran-ajaran baru yang mendorong peran serta lebih aktif sekalian Muslim dalam masyarakat.[164]

Kisah paling menarik dari koneksi-koneksi ulama Muslim Cina dengan jaringan ulama dapat dilihat dari karier Ma Mingxin. Ma Mingxin (1133-97/1719-81), pendiri Naqsyabandiyah Jahriyah (*dzikr* vokal) di Cina, belajar di Bukhara dan Yaman, dan melakukan ibadah haji ke Mekkah selama 20 tahun sebelum kembali ke Cina pada 1157/1744. Fletcher menegaskan, di Yaman Ma Mingxin belajar dengan al-Zayn bin Mu<u>h</u>ammad 'Abd al-Bâqî al-Mizjajî (1053-1138/1643-1726) dan putranya, 'Abd al-Khâliq (w. 1152/1740).[165] Penting dicatat, 'Abd al-Khâliq al-Zayn al-Mizjajî adalah murid ayahnya (al-Zayn al-Mizjajî),[166] Sulaymân al-Maghrîbî, 'Abû Thâhir al-Kuranî, 'Abd al-Hâdî 'Abû <u>H</u>asan al-Sindi, Mu<u>h</u>ammad <u>H</u>ayyat, dan beberapa ulama terkemuka lainnya.[167]

---

[164] Fletcher, "Les (voies)," 16-7; "Central Asian Sufism and Ma Ming-hsin's New Teaching," Proceedings of the Fourth East Asian Altaistic Conference, peny. Ch'en Chieh-hsien, Taipei: National Taiwan University, 1975, 155-8; Gladney, *Muslim Nationalism*, 47-8; "Muslim Tombs," 503-4.

[165] Fletcher, "Les (voies)," 18-9; J.F. Ford, "Some Chinese Muslims of the Seventeenth and Eighteenth Centuries," J. of the Central Royal Society, 61 (New Series 5), 2 (1974), 153-3; Gladney, *Muslim Nationalism*, 45-8; "Muslim Tombs," 504.

[166] Untuk biografi al-Zayn al-Mizjaji, lihat Zabarah, *Nasyr al-'Arf li Nubalâ' al-Yamân ba'd al-'Alf*, Kairo: al-Mathba'ât al-Salâfiyyah, 1359/1940, 723-5.

[167] Dilahirkan di Zabid, 'Abd al-Khâliq al-Mizjajî mendapatkan pendidikannya di kota kelahirannya dan di Haramayn. Setelah kembali ke Zabid, dia terlibat dalam pertikaian dengan saudaranya Mu<u>h</u>ammad bin Zayn, dan dia pindah ke Sana'a. Dia adalah Naqsyabandi terkemuka di Yaman. Lihat biografinya dalam Zabarah, *Nubalâ'*, 29-30. Untuk *'isnâd*-nya

Melalui mata rantai ini, Ma Mingxin menjalin hubungan erat dengan jaringan ulama.

Lebih jauh lagi, kita juga dapat memanfaatkan silsilah Jahriyahnya untuk mendapatkan keterangan selanjutnya mengenai hubungannya dengan jaringan ulama.[168] Dari tujuh belas nama dalam silsilah itu, sembilan yang pertama tinggal di Timur Tengah. Pada puncak silsilah itu adalah "Uways al-Qaranî," yang dapat dikenali sebagai 'Ibrâhîm al-Kuranî. Nama kedua adalah "Jami," yang disebutkan sebagai seorang rekan seangkatan dari tokoh pertama. Saya dapat mengenalinya sebagai Hasan al-'Ajamî. Nama ketiga adalah Syekh Muharyindî. Orang ini tak salah lagi adalah Muhammad Hayyat al-Sindi, murid dari al-'Ajamî. Saya tidak dapat mengenali yang keempat, 'Abû Uesaidun (Yezid); yang kelima, Tajr; yang keenam, Junayd; yang ketujuh, Dahawandini. Yang kedelapan, Zayn; dan yang kesembilan, 'Abû Duhâ Halik, telah ditegaskan Fletcher masing-masing sebagai al-Zayn bin Muhammad 'Abd al-Bâqî dan 'Abd al-Khâlik bin al-Zayn.

Dengan koneksi-koneksi yang demikian jelas dengan pusat pembaruan, tidaklah mengherankan ketika Ma Mingxin kembali ke Cina, dengan segera dia memperkenalkan ajaran-ajaran sufi yang lebih puritan dan lebih aktif. Sebagaimana 'Ibrâhîm al-Kuranî, yang menekankan keutamaan *dzikr* dengan suara keras,[169] Ma Mingxin mendukung praktik *dzikr* dengan suara keras di kalangan kaum Muslim Cina. Dengan dipenuhi semangat pembaruan, dia berpendapat, dogma-dogma dan praktik-praktik lama hendaknya tidak boleh dianggap abadi, namun harus bisa menerima perubahan. Dengan keras dia menentang pemujaan yang berlebihan terhadap pusara-pusara mereka yang dianggap sebagai orang-orang suci Muslim—suatu praktik yang tersebar luas di

---

yang menghubungkannya dengan Hasan al-'Ajamî, lihat *Fahras*, II, 700.

[168] J. Fletcher, "The Taylor-Pickens Letters on the Jahri Branch of the Naqsyabandiyah in China," peny. J. Lipman, *Central and Inner Asian Studies*, 3 (1989), 21, 24, 33-4.

[169] Al-Kuranî menulis paling sedikit dua buah karya: *'Ithaf al-Munib al-'Awwâh bi Fadhl al-Jahr bi Dzikr Allâh*, dan *Nasyr al-Zahr fi al-Dzikr bi al-Jahr*. Lihat al-Syawkânî, *Al-Badr al-'Thâli'*, I, 12; Brockelmann, *GAL*, II, 506.

Cina. Melangkah lebih jauh pada apa yang dianggapnya sebagai inti masalah, dia menyerang sistem pemberian tanah kepada lembaga-lembaga Muslim warisan, yang dinamakan *men-huan*—di sini pendiri lembaga itu dikuburkan, dan dengan demikian menjadi pusat praktik-praktik pemujaan pusara.

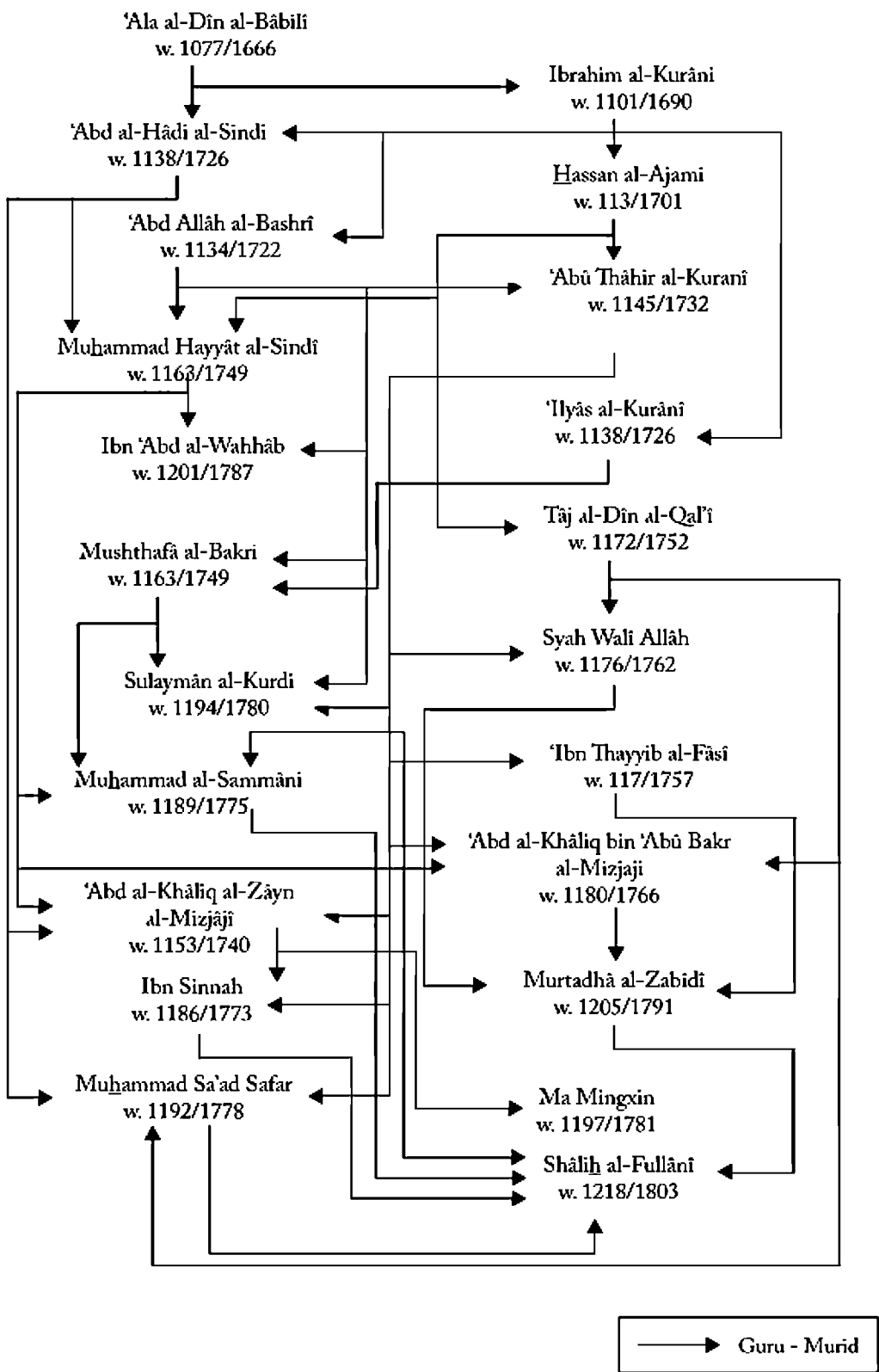
Diriwayatkan juga, Ma Mingxin cenderung menggunakan metode-metode radikal dalam gerakan pembaruan puritannya. Akibatnya, kontroversi dan pertentangan tajam meledak antara para pengikutnya dan orang-orang yang menentang mereka. Ma Mingxin ditangkap pasukan Qing, dan akhirnya dihukum mati pada 1197/1781. Namun aktivitas politik Jahriyah Cina tidak ikut mati; banyak ledakan dan pemberontakan keagamaan yang dipimpin apakah oleh keturunan Ma Mingxin ataupun para *mursyid* (guru-guru) Jahriyah hingga perempat terakhir abad ke-19.[170]

2. Koneksi-koneksi Afrika

Koneksi-koneksi dari jaringan ulama di Afrika, atau *Bilâd al-Sudan*—negeri kaum kulit hitam—sebelum abad ke-18 tidak jelas. Meskipun kontak-kontak keagamaan dan keilmuan di antara para ulama Afrika Utara dan rekan-rekan sesama ulama di bagian barat, tengah, maupun timur *Bilâd al-Sudan* telah terbina sejak sebelum masa yang sedang dibahas, tidak ada bukti yang menunjukkan keterlibatan substansial dari para ulama Afrika dalam jaringan ulama.

Memang ada riwayat-riwayat tentang kaum Muslim dari Afrika Barat atau Mali yang datang ke Mekkah pada abad ke-17. Tetapi, mereka semata-mata pergi menjalankan ibadah haji. Sejumlah kamus biografi yang banyak digunakan dalam telaah ini tidak pernah menyebut-nyebut bahwa para murid *Bilâd al-Sudan* terlibat dalam wacana-wacana ilmiah di Haramayn atau di Kairo. Sebagai tambahan, beberapa madrasah yang baik berkembang di tempat-tempat seperti Timbuktu, dan beberapa

[170] Fletcher, "Les (voies)," 20-4; Ford, "Some Chinese," 154-5; Gladney, *Muslim Nationalism*, 50-2.

BAGAN 2. INTI JARINGAN ULAMA ABAD KE-18

murid yang maju diriwayatkan melanjutkan pelajaran mereka di Fez atau Kairo pada abad ke-15. Tetapi, lagi-lagi, masih banyak yang harus kita lakukan sebelum kita dapat melacak kemungkinan keterlibatan mereka dalam jaringan ulama di masa awal ini.[171]

Karena alasan itu, cukup aman untuk menarik kesimpulan bahwa ulama besar pertama dari *Bilâd al-Sudan* yang terlibat dalam jaringan ulama adalah Shâlih bin Muhammad bin Nûh bin 'Abd Allâh bin 'Umar al-'Umarî, yang lebih dikenal sebagai Shâlih al-Fullânî (1166-1218/1752-1803).[172] Telah dikemukakan sebelumnya, dia bersama Murtadhâ al-Zabidî menerima kehormatan sebagai dua *mujaddid* terkemuka dari abad ke-12 Hijriah. Kariernya menunjukkan bagaimana seorang murid dari wilayah pinggiran Dunia Islam menjalin hubungan dan membuat mata rantai dengan jaringan ulama, dan akhirnya naik menggapai kemasyhuran di pusat jaringan ulama tersebut.

Dilahirkan di wilayah dataran tinggi Futta Jallon, kini menjadi bagian dari Republik Guinea, Shâlih al-Fullânî, sebagaimana terlihat pada *nisbah*-nya al-'Umarî, merupakan keturunan 'Umar bin al-Khaththâb.[173] Seperti disinggung Hunwick, keluarganya adalah campuran dari keturunan Fulbe dan Arab.[174] Sebagaimana banyak ulama yang dilahirkan jauh dari pusat-pusat Islam di Timur Tengah, al-Fullânî

---

[171] Lihat, misalnya, Ahmad Mohammad Khan, *The Intellectual Origin of Sokoto Jihad*, Ibadan: Imam Publications, 1405/1985, 14-23; 'Umar al-Naqr, *The Pilgrimage Tradition in West Africa*, Karthoum: Karthoum University Press, 1972; M. Hiskett, "An Islamic Tradition of Reform in the Western Sudan from the Sixteenth to Eighteenth Century," *BSOAS*, 25, 3 (1962), 577-96; P.B. Clarke, *West Africa and Islam: A Study of Religious Development from the 8th to the 20th Century*, London: Edward Arnold, 1982.

[172] Untuk biografi dan karya-karya al-Fullânî, lihat catatan penerbit untuk karyanya, *Qathf al-Tsamar fî Raf' Asanid al-Mushannaf fî al-Funûn wa al-'Atsar*, Heydarabad, Dâ'irât al-Ma'ârif al-Nizhâmiyyah, 1328/1910, 74-6; al-Baythar, *Hilyât al-Basyar*, II, 722-4; al-Qunnajî, *'Abjad al-'Ulûm*, III, 170-1; al-Kattanî, *Fahras*, I, 287-8; II, 901-61 al-Baghdâdî, *Hadiyyât al-'Ârifîn*, I, 424-5; Hunwick, "Shalih al-Fullani," 139-54; "Shalih al-Fullani of Futa Jallon: An Eighteenth Century Scholer and *Mujaddid*", *Bull. IFAN* (ser. B), jilid 10 (1978), 879-85; al-Zarkalî, *al-A'lam*, III, 281.

[173] Lihat silsilah lengkapnya dalam kolofon *Qathf al-Tsamar*, 73-4 dan al-Baythar, *Hilyât al-Basyar*, II, 722.

[174] Hunwik, "Shalih al-Fullani," 140.

mendapatkan pendidikan awalnya di kota kelahirannya. Tetapi, pada umur dua belas tahun, dia mulai melakukan banyak perjalanan mencari pengetahuan; mula-mula ke Mauritania Selatan dan kemudian ke Bakhounou hingga wilayah barat Massina. Di Bakhounou inilah dia bertemu dengan guru utamanya, Mu<u>h</u>ammad bin Sinnah al-'Umarî al-Fullânî (w. 1186/1773).[175]

Shâli<u>h</u> al-Fullânî belajar kepada 'Ibn Sinnah dalam tahun-tahun terakhir karier 'Ibn Sinnah. Guru ini banyak melakukan perjalanan ke seluruh Sahara Barat, Maroko, Timbuktu, dan Futa Jallon. Tidak kalah penting, 'Ibn Sinnah mempunyai banyak guru, yang melalui korespondensi memberikan padanya ijazah (*ajazahu jamâ'ah min 'ulamâ' wa lam yarahum*) di Mesir, Suriah, Yaman, dan Haramayn; di antara mereka adalah A<u>h</u>mad al-Qusyasyî dan 'Ibrâhîm al-Kuranî, keduanya di Madinah, dan <u>H</u>asan al-'Ajamî di Mekkah. Dia juga mempunyai *'isnâd-'isnâd* yang melibatkan para ulama penting, seperti Quthb al-Dîn al-Nahrawâlî, Syihâb al-Dîn al-Ramlî, A<u>h</u>mad al-Syinnawî, 'Abd al-Khâliq bin 'Alî al-Mizjajî, Tâj al-Dîn al-Qal'î, 'Abd Allâh bin Sa'd al-Lâhurî, Zayn al-'Âbidîn al-Thabarî, dan 'Abd Allâh al-Bashrî.[176]

'Ibn Sinnah menyampaikan *'isnâd-'isnâd* ini kepada Shâli<u>h</u> al-Fullânî dan, dengan demikian, menghubungkannya, dalam usianya yang masih muda, dengan para ulama paling menonjol dalam abad ke-16 dan ke-17. Dengan cara ini, 'Ibn Sinnah memberinya suatu rangkaian perawi unggul (*al-'isnâd al-'âlî*).[177] Utang budi al-Fullânî kepada 'Ibn Sinnah, sebagaimana dikatakannya dalam karyanya *Qathf al-Tsamar*, sangat besar; banyak, kalau bukan hampir seluruhnya, dari rangkaian para

---

[175] Menurut al-Kattani, 'Ibn Sinnah lahir pada 1042/1632. Jika tahun kelahiran ini benar, dia hidup untuk waktu yang sangat lama, yaitu 141 tahun. Tetapi, menurut al-Zarkali, masa hidup 'Ibn Sinnah adalah 1042-1186/1633-1772. Masalah yang berkaitan dengan angka tahun ini adalah bahwa ketika 'Ibn Sinnah meninggal dunia, Shâli<u>h</u> al-Fullâni baru berusia enam tahun—jadi, dia masih terlalu muda untuk menyerap semua ajaran yang diberikan 'Ibn Sinnah. Untuk biografi dan karya-karya lebih lanjut dari 'Ibn Sinnah, lihat al-Kattani, *Fahras*, II, 1025-30; al-Zarkali, *Al-A'lam*, VII, 296; Brockelmann, *GAL*, S. II, 217.

[176] Lihat al-Fullâni, *Qathf al-Tsamar*, 12-20.

[177] Lihat al-Baythar, *Hilyât al-Basyar*, II, 723.

perawi di berbagai cabang disiplin Islam bermula dari guru ini.

Setelah sekitar empat tahun belajar bersama 'Ibn Sinnah, pada 1184/1770 Shâlih al-Fullânî melakukan perjalanan ke Timbuktu dan tinggal di sana selama setahun penuh. Lalu dia melanjutkan perjalanan ke Dari'ah—di sini dia tinggal di *zâwiyyah* Naririyah selama enam bulan sebelum pergi ke Tunis, dan kemudian ke Kairo pada 1187/1773. Persinggahannya di Kairo hanya sebentar—tiga bulan saja. Tetapi, dia memanfaatkan kesempatan ini untuk menjalin hubungan dengan para ulama terkemuka di situ,[178] seperti 'Alî bin Ahmad al-Sa'dî al-'Adawî (w. 1186/1786), seorang ahli hukum Maliki dan profesor di al-Azhar,[179] dan muridnya, Ahmad bin Muhammad al-'Adawî al-Malikî al-Azharî, yang lebih dikenal sebagai Ahmad al-Dardîrî (1127-1201/1715-86). Al-Dardîrî adalah juga salah seorang murid Muhammad bin Salîm al-Hifnawî (atau al-Hifnî), Syekh al-Azhar pada 1173-81/1758-67.

Baik al-Hifnawî maupun al-Dardîrî adalah syekh terkemuka Tarekat Khalwatiyah dan pendukung gigih *tajdîd* (pembaruan) pada masa ini. al-Kattanî menganggap al-Dardîrî sebagai salah seorang pembaru Maliki paling penting pada abad itu.[180] Penting dicatat, Ahmad al-Dardîrî adalah juga guru dari Murtadhâ al-Zabidî serta Jibrîl bin 'Umar, yang memainkan peranan menentukan dalam kebangkitan para tokoh pembaru termasyhur 'Utsmân dan Fodio serta Ahmad al-Tijânî, yang akan segera kita bahas. Kembali kepada Shâlih al-Fullânî, sungguh beruntung dia mendapat kesempatan di Kairo untuk belajar kepada Murtadhâ al-Zabidî, yang memberikan padanya sebuah ijazah umum

---

[178] Informasi mengenai hubungan al-Fullâni dengan al-'Adawî dan al-Dardirî didasarkan atas Hunwick, "Shalih al-Fullani," 141.

[179] Untuk biografi 'Ali al-'Adawî, lihat al-Muradi, *Silk al-Durar*, III, 206; al-Jabarti, *'Ajâ'ib al-'Atsar*, I, 476-9. Menarik dicatat, al-'Adawî mendukung ijtihad dan dia menentang penggunaan tembakau di hadapannya atau para pemilik *'ilm* lainnya. Dia tidak ragu-ragu menghancurkan benda-benda yang berkaitan dengan pengisapan tembakau.

[180] Al-Dardîri, seperti dikatakan al-Jabarti, adalah *khalîfah* terbaik al-Hifnawî. Dia juga seorang penulis produktif. Untuk informasi lebih jauh mengenai kehidupan dan karya-karyanya, lihat al-Jabarti, *'Ajâ'ib al-'Atsar*, II, 33-4; al-Kattanî, *Fahras*, I, 393-4; II, 903; al-Zarkalî, *Al-'Alam*, I, 232. Untuk biografi al-Hifnawî, lihat al-Jabartî, *'Ajâ'ib al-'Atsar*, I, 339-40.

mengenai seluruh karya dan ajaran yang telah disahkan baginya untuk disebarkan.[181]

Setelah menjalin hubungan ilmiah yang lumayan di Kairo, Shâlih al-Fullânî berangkat menuju Haramayn. Seperti banyak ulama lain dalam jaringan, dia akhirnya menjadi seorang "*grand immigrant*." Dia bertempat tinggal di Madinah—di sini dia wafat, meskipun secara berkala dia berada di Mekkah. Tidak ragu lagi, dia melewatkan tahun-tahunnya yang penuh sukses di Haramayn pada pengembangan cita-cita ilmiahnya: mendapatkan lebih banyak pengetahuan, mengajar murid-murid dan menuliskan karya-karyanya. Seperti dapat dilihat dalam karyanya *Qathf al-Tsamar*, gurunya yang paling penting di Madinah adalah Muhammad Sa'îd bin Muhammad Safar al-Madanî (w. 1192/1778), seorang muhadis dan ahli hukum Hanafi.[182] Dia adalah seorang murid 'Abû Thâhir al-Kuranî, Tâj al-Dîn al-Qal'î, 'Abû Hasan al-Sindi al-kabir, dan 'Abd al-Rahmân b, Mushthafâ al-Aydarus. Dalam menghubungkan Shâlih al-Fullânî dengan *'isnâd-'isnâd* unggul, Muhammad Sa'îd menempati tampat kedua setelah 'Ibn Sinnah. Melalui Muhammad Sa'îd itulah al-Fullânî berhubungan dengan 'Abû Thâhir al-Kuranî, 'Abd Allâh al-Bashrî, Tâj al-Dîn al-Qal'î, Hasan, al-'Ajamî, dan lebih jauh dengan para anggota generasi yang lebih tua seperti 'Isâ al-Maghrîbî, 'Ibrâhîm al-Kuranî, Ahmad al-Qusyasyî, 'Ala' al-Dîn al-Bâbilî, Syihâb al-Dîn al-Ramlî, Zakariyâ al-Anshârî, dan 'Ibn Hajar al-'Asqalânî.[183]

Berdasarkan sebuah karya lain dari al-Fullânî, yang berjudul *Tsamar Yani' fî Rafi Thuruq al-Musalsalat wa al-'Ajza' wa al-Jawâmi': Wa Dhakara*

[181] Hunwick, "Shalih al-Fullani," 141; lihat al-Kattani, *Fahras*, I, 540 untuk daftar para murid Murtadhâ al-Zabidi, yang mencakup al-Fullânî, dan *Fahras*, II, 905, tentang pengeluaran ijazah umum.

[182] Muhammad Safar sering mengadakan perjalanan ke Turki dan Mesir sebelum menetap di Madinah. Dia menikah dengan putri muhadis dan linguis, 'Ibn al-Thayyib, yang disebutkan dalam catatan kaki no. 51. Untuk biografi, karya-karyanya dan koneksi-koneksinya lebih jauh, lihat al-Jabartî, *'Ajâ'ib al-'Atsar*, I, 530; al-Kattani, *Fahras*, I, 98, 101, 344; II, 902, 1026, 1071.

[183] Lihat al-Fullâni, *Qathf al-Tsamar*, terutama h. 8-31.

Thuruq al-Tashawwuf wa ma lahâ min al-Tawâbi', al-Kattanî memberikan daftar selebihnya dari para gurunya.[184] Yang paling penting di antara mereka adalah Sulaymân al-Kurdî; Mu<u>h</u>ammad al-Sammânî, yang menginisiasinya ke dalam tarekatnya; 'Ibrâhîm al-Ra'îs bin Mu<u>h</u>ammad al-Zamzamî al-Makkî;[185] 'Ibrâhîm bin Mu<u>h</u>ammad 'Ismâ'îl al-'Amîr al-San'anî (1141-1213/1728-98), seorang ulama Zaydi kelahiran Yaman, yang menentang pertikaian di antara mazhab-mazhab dan mendukung ijtihad.[186] 'Abû Barakat Zayn al-Dîn al-Rahmatî al-Dimasyqî (1135-1205/1723-91),[187] seorang muhadis yang memberikan pada al-Fullânî *'isnâd* umum kepada 'Abd al-Ghânî al-Nâbulûsî (1050-1143/1640-1730)[188] dan Mushthafâ al-Bakrî; dan al-<u>H</u>asan al-Sindi al-Shagîr,[189]

---

[184] Lihat al-Kattani, *Fahras*, I, 287-8 untuk deskripsi mengenai isi buku itu. Bandingkan dengan *Fahras*, II, 902-4.

[185] Untuk biografi 'Ibrâhîm al-Zamzami, lihat Baythar, *Hilyât al-Basyar*, I, 33; al-Jabartî, *'Ajâ'ib al-'Atsar*, I, 560-2. Untuk hubungan dan koneksi ilmiahnya, lihat al-Kattanî, *Fahras*, I, 145, 146, 254, 301. Al-Zamzami adalah juga seorang guru dari para murid Melayu-Indonesia seperti yang akan kita lihat nanti.

[186] 'Ibrâhîm al-San'âni adalah kawan baik Syarif Mekkah. Untuk biografi dan karya-karyanya, lihat al-Syawkânî, *al-Badr al-Thâli'*, I, 33, 422-3; Zabarah, *Nayl al-Wathâr min Tarâjim Rijâl al-Yamân fi al-Qarn al-Tsâlis 'Asyar*, 2 jilid, Kairo: al-Mathba'at al-Salâfiyyah, 1348/1929, I, 28-34.

[187] Zayn al-Dîn al-Ra<u>h</u>matî pindah ke Madinah pada 1187/1773 dan meninggal dunia di Mekkah. Untuk biografi dan karya-karyanya, lihat al-Baghdâdî, *Hadiyyât al-'Ârifîn*, II, 454; al-Kattanî, *Fahras*, I, 424-5; al-Zarkalî, *al-A'lam*, VIII, 144.

[188] 'Abd al-Ghânî al-Nabulûsî lahir dan dibesarkan di Damaskus. Dia melakukan perjalanan ke Irak, Palestina, Lebanon, Hijaz, dan Mesir sebelum akhirnya kembali ke Damaskus. Sebagai muhadis dan syekh utama Naqsyabandi-Qadiri dari Syria, dia mempunyai *'isnâd* unggul. Dia menerima Hadis-hadis dari, antara lain, A<u>h</u>mad al-Nakhlî, <u>H</u>asan al-'Ajamî, dan 'Alî al-Syabramalisî. Dia adalah juga seorang penulis produktif, yang menulis tidak kurang dari 200 karya, seperti didaftar al-Baghdâdi. Tulisan-tulisannya berkaitan dengan berbagai topik, berkisar dari fikih, Hadis, kalam, tasawuf, tarekat Muhammadiyah, hingga kisah-kisah perjalanan, dan karya-karya polemik menentang agama Kristen. Salah satu karyanya yang berjudul *Nuhabât al-Mas'alah Syarh al-Tuhfat al-Mursalah* ditulis untuk menanggapi *Tuhfat al-Mursalah* karya Fadhl Allâh al-Burhânpûrî. Sementara kita harus menunggu ditulisnya telaah komprehensif mengenai ulama besar ini, untuk saat sekarang kita dapat mengacu pada biografi dan karya-karyanya dalam al-Muradi, *Silk al-Durar*, III, 30-8; al-Jabartî, *'Ajâ'ib al-'Atsar*, I, 332; Brockelmann, *GAL*, S. II, 473; al-Baghdâdî, *Hadiyyât al-'Ârifîn*, I, 590-4; al-Kattanî, *Fahras*, II, 756-8; al-Zarkalî, *al-'Alam*, IV, 158-9.

[189] 'Ibn Mu<u>h</u>ammad Shâdiq 'Abû al-<u>H</u>asan al-Sindi al-Shaghîr (1125-87/1713-73) adalah seorang muhadis di Madinah. Menurut al-Fullânî, 'Abû al-<u>H</u>asan al-Shaghîr, seperti gurunya,

yang memberikan padanya *'isnâd* umum kepada Mu<u>h</u>ammad <u>H</u>ayyat dan 'Abd Allâh al-Bashrî. Daftar yang panjang dan melelahkan namun belum sepenuhnya lengkap—menekankan lebih jauh kosmopolitanisme pendidikan yang diterima al-Fullânî. Hal ini membuat lebih jelas hubungan yang dimilikinya dengan jaringan para ulama.

Jelas dari dua karyanya yang dikutip di atas, al-Fullânî mendapatkan pendidikan menyeluruh, terutama dalam ilmu Hadis, syariat, dan tasawuf. Yang pertama di antara buku-buku yang dipelajarinya adalah *Muwaththa'* karya Malik. Kitab ini adalah, seperti dikatakannya, "sumber utama dan sari pati" (*al-ashl al-awwal wa al-lubab*).[190] Selanjutnya adalah *al-Kutub al-Sittah,* dan buku-buku Hadis lain yang kurang dikenal, yang jumlahnya tidak kurang dari 50 buah. Daftar itu berlanjut dengan buku-buku fikih, tafsir, bahasa Arab, sirah, logika, ilmu sajak, tasawuf, dan sejarah. Mengenai tasawuf, dia menyebutkan empat buku: *Hikam* karya 'Ibn 'Athâ' Allâh, *'I<u>h</u>yâ' 'Ulûm al-Dîn* karya al-Ghazâlî, *Ahzab* karya al-Syâdzalî, dan *Dalâ'il al-Khayrat* karya al-Jazûlî.[191]

Yang secara mencolok tak terlihat dalam daftar buku-buku yang dipelajari al-Fullânî adalah karya 'Ibn 'Arabî. Al-Fullânî jelas mengetahui tentang kemasyhuran 'Ibn 'Arabî dalam tasawuf, dan dia juga berafiliasi dengan beberapa tarekat, termasuk Qadariyah, Khalwatiyah, dan Sammaniyah. Karena itu, orang bisa berasumsi, bukti ini menunjukkan kecenderungannya menjauh dari jenis tasawuf 'Ibn 'Arabî.

Shâli<u>h</u> al-Fullânî tampaknya mempunyai minat khusus pada sejarah, terutama mengenai Haramayn. Dia mula-mula mengetengahkan *'Iqd al-Tsâmin* karya al-Fâsî. Al-Fullânî percaya, karya ini merupakan akses kepada karya-karya al-Fâsî lainnya, seperti *Syifâ' al-Gharam*. Selanjutnya, dia mengetengahkan *al-Durar al-Tsâmin* karya 'Ibn Fahd, yang karya

---

Mu<u>h</u>ammad <u>H</u>ayyat al-Sindi, tidak ragu-ragu mengambil ajaran-ajaran dari mazhab-mazhab lain, jika mempunyai *hujjah* (bukti) yang lebih kuat dibanding yang dipegangnya sendiri. Lihat biografinya dalam al-Kattanî, *Fahras*, I, 148-9.

[190] al-Fullânî, *Qathf al-Tsamar*, 5.

[191] *Ibid.*, 44-72.

lainya, *'Ithaf al-Wara bi Akhbâr 'Umm al-Qurâ*, merupakan sumber penting bagi sejarah Mekkah. Sungguh aneh, al-Fullânî tidak menyebutkan tentang karya al-Nahrawâlî, *Kitâb al-I'lam bi A'lam al-Bayt al-Haram*, sedangkan pengarangnya termasuk di antara *'isnâd-'isnâd*-nya.[192]

Adalah di luar jangkauan pembahasan kita untuk membicarakan tentang para murid al-Fullânî, terutama karena kebanyakan dari 24 muridnya yang terdaftar dan termasyhur hidup pada abad ke-19.[193] Tetapi, saya kira penting membahas secara ringkas gagasan-gagasannya.[194] Mengikuti kecenderungan religio-intelektual jaringan ulama, al-Fullânî merupakan pendukung toleransi di antara mazhab-mazhab. Seperti Muhammad Hayyat dan Syah Walî Allâh, dia jelas menunjukkan ketidaksenangannya pada pertikaian antar-mazhab. Menurut pendapatnya, keempat mazhab Sunni didasarkan sepenuhnya pada Al-Qur'an dan Hadis; meski terdapat perbedaan-perbedaan dalam tekanan dan penafsiran terhadap masalah-masalah tertentu.

Sebagai konsekuensi atas sikapnya ini, al-Fullânî secara tegas menyerang taklid, yang maksudnya adalah kepatuhan kepada pernyataan atau pendapat keagamaan yang tidak mempunyai alasan kuat (*hujjah*). Sebaliknya, dia mengimbau *ittibâ'*, yaitu kepatuhan kepada pernyataan atau pendapat yang didukung hujah kuat. Dia mendorong kaum Muslim memeriksa sumber-sumber asli, yaitu Al-Qur'an dan Hadis, dan meminta nasihat dari para ulama dan bukannya menuruti secara membuta (*taqlîd*) kepada setiap dogma yang ditetapkan ulama. Meski menekankan perlunya ijtihad, dia menentang *bid'ah*—yaitu pandangan atau praktik keagamaan yang tidak mengandung hujah dari dua sumber asli Islam.

Seorang ulama besar lainnya dalam *Bilâd al-Sudan* adalah 'Utsmân

---

[192] *Ibid.*, 73.

[193] Lihat Hunwick, "Shalih al-Fullani," 144, untuk daftar murid-muridnya.

[194] Ajaran-ajaran al-Fullânî diberikan garis besarnya dalam karya utamanya, *Iqazh Himam 'Uli al-Abshâr*, Kairo (?): Muniriyyah Press. 1355/1937, repr. Beirut: 1398/1978. Pokok-pokok terpenting dari ajaran-ajarannya yang dikemukakan di sini didasarkan atas ringkasan Hunwick, dalam "Shalih al-Fullani," 145-50.

bin Fûdî. Dia berjaya pada akhir abad ke-18 dan awal abad ke-19, dan gerakan pembaruannya sebagian besar bersumber dari jaringan ulama. 'Utsmân bin Muhammad bin 'Utsmân bin Shâlih bin Fûdî, sebagaimana sumber-sumber Arab menyebutnya,[195] dilahirkan pada Safar 1168/Desember 1754 di Marata, Hausaland. Dia termasuk keluarga suku Fullani yang berpindah dari Futo Toro, Senegal, ke Husaland dan menetap di negara-kota Hausa, Gobir.

Sebagaimana yang dikatakan saudaranya 'Abd Allâh bin Muhammad Fûdî (1180-1245/1766-1829), 'Utsmân bin Fûdî melewatkan kehidupan awalnya di kampung halamannya sendiri dan mempelajari Al-Qur'an dari ayahnya; serta Hadis, tata bahasa Arab, dan fikih Maliki dari para ulama lokal. Pada tahap ini, adalah 'Utsmân al-Bindûrî, seorang ulama yang mumpuni dan saleh, yang memberikan padanya keilmuan Islam lebih jauh; dia, misalnya, menghadapkannya pada buku-buku hukum dari mazhab Maliki seperti *al-Mukhtasar*.[196]

Tidak ragu lagi, guru yang paling memengaruhi 'Utsmân bin Fûdî adalah Jibrîl bin 'Umar al-Sudanî, seorang murid Murtadhâ al-Zabidî dan Ahmad al-Dardîrî.[197] Berasal dari Agades di Sahara Selatan, Jibrîl lama belajar di Mesir. Melalui Murtadhâ al-Zabidî, Jibrîl dan ayahnya, 'Abû Tawfîq 'Umar memperoleh *'isnâd* Hadis lebih tinggi yang kebanyakan terdiri atas para ulama dari Yaman dan Afrika Utara.[198] Ternyata Jibrîl juga sangat dipengaruhi gerakan pembaruan Muhammad al-Hifnawî. Baik al-Hifnawî maupun muridnya, Ahmad al-Dardîrî, dipandang banyak penulis sebagai ulama paling berjasa dalam kebangkitan kembali Tarekat Khalwatiyah.[199]

---

[195] Lihat, misalnya, biografi pendek 'Utsmân bin Fûdi dalam al-Kattanî, *Fahras*, II, 777. Bandingkan dengan Brockelmann, *GAL*, II, 510; S. II, 894.

[196] Untuk biografi dan judul-judul buku lain yang dipelajarinya, lihat 'Abd Allâh bin Fûdî, *'Ida' al-Nusukh man akhdztu 'anhu min al-Syuyûkh*, dalam M. Hiskett, "Material Relating to the State of Learning among the Fullani before their Jihad," *BSOAS*, 19, I (1957), 554, 556-8, 563-4, 565-67.

[197] Lihat al-Kattanî, *Fahras*, I, 541; II, 777.

[198] *Ibid.*, II, 777.

[199] Lihat Martin, "Short History of Khalwatiyya," 300; Gran, *Islamic Roots*, 43-5.

Namun pembaruan Jibrîl jauh lebih radikal. Diriwayatkan, di tanah kelahirannya di Agades, dia membuat kehebohan sosial dan politik dengan secara terbuka menyerang orang-orang yang mempunyai kebiasaan minum arak, menggelapkan kekayaan anak yatim, atau mengambil bunga pinjaman secara berlebihan. Dia mendorong dilakukannya jihad untuk melenyapkan semua ini, yang dia anggap termasuk "dosa-dosa besar." Namun sebelum dia berhasil melaksanakan jihadnya, penguasa setempat mengusirnya, dan dia memutuskan melakukan perjalanan ke Mekkah pada 1195/1780 untuk menjalankan ibadah haji yang kedua kali.[200]

Kontak pertama antara 'Utsmân bin Fûdî dan Jibrîl bin'Umar tampaknya terjadi ketika Jibrîl berdakwah di Hausaland. Setelah setahun belajar dengan Jibrîl di Hausaland, 'Utsmân mengikutinya ke Agades. Tetapi, Jibrîl mengembalikannya kepada ayahnya, yang tidak memberinya ini untuk pergi bersama menjalankan ibadah haji.[201] Tidak jelas benar subjek-subjek dan buku-buku apa yang dipelajarinya dengan Jibrîl. 'Abd Allâh bin Fûdî menyebutkan, Jibrîl mengajarinya dan saudaranya (yaitu 'Utsmân) *tawhîd* dan memberikan pada mereka ijazah untuk menyebarkan apa yang telah mereka terima. Sebagai tambahan, dia memberi mereka *Alfiyyah al-Sanad* dari Murtadhâ al-Zabidî dengan wewenang untuk menyebarkan apa yang telah diterimanya darinya.[202]

Ketika Jibrîl kembali dari perjalanan hajinya pada 1202/1786, 'Utsmân dan 'Abd Allâh mengunjunginya lagi;[203] dan barangkali dalam kesempatan itulah Jibrîl mengerek "bendera kemenangan" di hadapan

---

[200] Lihat F.H. Masri, "The Life of Shebu Usuman and Fodio before the Jihad," *Journal of the Historical Society of Nigeria*, 2, IV (1963), 438; Bandingkan dengan B.G. Martin, *Muslim Brotherhoods in Nineteenth Century Africa*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976, 18.

[201] 'Abd Allâh bin Fûdî, *'Ida al-Nusukh*, 555, 564. Untuk penjelasan lebih lanjut mengenai hubungan 'Utsmân dengan Jibrîl, lihat penjelasan putranya, Muhammad Bello, *Infaku'l Maysuri (Infaq al-Maysur)*, peny. C.E.J. Whiting, London: Luzac, 1957, 29-35.

[202] 'Abd Allâh bin Fûdi, *'Ida' al-Nusukh*, 557, 566.

[203] 'Abdullah bin Muhammad (bin Fûdî), *Tazyin al-Waraqat*, peny. & terj. M. Hiskett, Ibadan: U.P.; 1963, 31, 90.

'Utsmân; dan 'Utsmân menjadi orang pertama yang bersumpah setia kepadanya kalau nanti dia menjalankan jihadnya.[204] Diriwayatkan juga, Jibrîl menginisiasi 'Utsmân, 'Abd Allâh, dan putra 'Utsmân, Mu<u>h</u>ammad Bello (w. 1243/1827) ke dalam tarekat-tarekat Qadariyah, Khalwatiyah, dan Syadziliyah.[205]

Seperti terungkap dari kejadian-kejadian selanjutnya, Jibrîl sendiri tidak menjalankan jihad; adalah 'Utsmân, di bawah berbagai pengaruh, yang menjalankannya. Tentu saja tidak harus membesar-besarkan pengaruh Jibrîl atas 'Utsmân, 'Abd Allâh dan Mu<u>h</u>ammad Bello, namun jelas mereka sangat memuji-mujinya. 'Utsmân mengakui utang budinya kepada gurunya itu dengan menyatakan, "Jika dikatakan tentang diriku sesuatu bisa dikatakan sebagai perkataan yang baik, maka aku tak lebih dari sepotong gelombang di antara gelombang-gelombang Jibrîl."[206] Dengan cara lebih puitis, 'Abd Allâh mengubah sebuah qasidah panjang untuk memuji dan menghormati Jibrîl:

Dari lautan seorang syekh yang telah menguasai
ilmu-ilmu sang Syekh dari para syekh; yang unik di zamannya;
Menonjol di atas sang pemenang; dimahkotai ilmu pengetahuan.
Jibrîl, melaluinya Tuhan telah memulihkan untuk kita
Sebuah agama yang murni, yang jalannya lurus
Dia datang ketika golongan yang salah berada di tempat tinggi
Dan agama berada di tempat yang rendah,
bagaikan benda tiada berharga.[207]

Demikian pula, Mu<u>h</u>ammad Bello menjelaskan penghargaannya yang tinggi kepada Jibrîl:

Jibrîl, sang syekh di negeri kita
Yang membawa untuk negeri kita rahmat yang besar

---

[204] Masri, "The Life of Shebu," 438.

[205] Abdallahi Smith, "The Islamic Revolution in the 19th Century", *Journal of the Historical Society of Nigeria*, 2, 1961, 176.

[206] 'Abd Allâh bin Fûdi, *'Ida' al-Nusukh*, 557, 566.

[207] 'Abd Allâh bin Fûdi, *Tazyîn al-Waraqât*, 34,92.

Yang membuyarkan kesuraman berbagai kesalahan
Bagaikan lampu memancarkan sinar ke seluruh negeri kita.[208]

Meski sangat menghargai Jibrîl bin 'Umar, mereka jelas tidak selalu mengikuti ajaran-ajarannya. Pandangan Jibrîl yang kontroversial, yang mencap kaum Muslim yang melakukan "dosa-dosa besar" sebagai kaum kafir (*takfîr*) tidak dapat mereka terima. 'Utsmân dalam *Nasâ'ib al-Ummat al-Muhammadiyyah* dan *Syifâ' al-Ghalîl* menyinggung pendapat Jibrîl mengenai masalah *takfîr* ini. 'Abd Allâh bin Fûdî juga diriwayatkan menyusun sebuah karya untuk menyangkal Jibrîl, tetapi karya itu belum ditemukan kembali.

'Utsmân mengutip sebuah puisi panjang dari Jibrîl, di mana gurunya itu menggolongkan tindakan-tindakan yang menunjukkan kekafiran: (1) mengabaikan syariat; (2) telanjang di hadapan kaum wanita; (3) berbaur dengan kaum wanita di muka umum, (4) tidak memberikan harta kekayaan anak-anak yatim; (5) mempunyai lebih dari empat istri; (6) mengambil kaum wanita dalam peperangan suku; (7) mengubah hukum tanpa penafsiran para ulama; (8) mengikuti praktik-praktik jahiliah nenek moyang; (9) berbuat zina; (10) minum anggur; dan (11) membunuh atau menjual orang merdeka (bukan budak).[209]

Masalah *takfîr* mula-mula dikemukakan kaum Khawarij, tetapi tidak banyak diterima di kalangan arus utama (*mainstream*) ulama Sunni. 'Utsmân bin Fûdî berusaha keras mendamaikan, kalau tidak bisa dikatakan menyangkal, pandangan guru besarnya yang bertentangan dengan pendapat aliran utama dan, dengan demikian, juga dengan dirinya sendiri. 'Utsmân, yang setuju dengan pendapat umum kaum Sunni, menyatakan barangsiapa bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allâh dan bahwa Muhammad adalah utusan Allâh tidak boleh dituduh kafir jika dia melakukan dosa-dosa besar, kecuali jika dia melakukan

---

[208] Bello, *Infaku'l Maysuri*, 28.

[209] A.D.H. Bivar & M. Hiskett, "The Arabic Literature of Nigeria to 1804: A Provisional Account", *BSOAS*, 25, I (1962), 141-3; puisi Jibrîl dalam bentuk yang lebih pendek juga dikutip Muhammad Bello dalam karyanya *Infaku'l Maysuri*, 31-2.

tindakan yang menunjukkan kekafiran ini, misalnya, bersujud di depan berhala.[210] Dengan cara lebih tegas dalam karyanya *Hism al-Afham*, 'Utsmân mengemukakan, tidak ada orang Muslim yang boleh dinyatakan kafir karena dia melakukan sebuah dosa; mencapnya kafir merupakan tindakan salah dan menyesatkan.[211]

Penting dicatat, Jibrîl bin 'Umar, sang *iconoclast* (penentang kemapanan) bukanlah satu-satunya ulama yang menghubungkan 'Utsmân dan 'Abd Allâh bin Fûdî dengan jaringan ulama. Mereka mempunyai penghubung lain dengan jaringan melalui Mu<u>h</u>ammad bin Râj bin Mudibbi (Mudibbi, gelar kehormatan Fulani; *mu'addib*, bahasa Arabnya) bin Hamm bin 'Alî. Dia adalah paman dari garis ayah dan garis ibu, yang oleh 'Abd Allâh dinamakan "pemberi emas murni Hadis." Menurut 'Abd Allâh, 'Ibn Râj belajar selama beberapa tahun di Madinah—di sini dia mengambil keahlian dalam Hadis-hadis yang dikumpulkan al-Bukhârî.

Guru 'Ibn Râj yang paling penting di Madinah adalah 'Abû al-<u>H</u>asan al-Sindi al-Shaghîr. Dia menerima ijazah untuk meriwayatkan *Sha<u>h</u>î<u>h</u>* al-Bukhari dari 'Abû al-<u>H</u>asan al-Sindi, yang menerimanya dari gurunya, Mu<u>h</u>ammad <u>H</u>ayyat al-Sindi, yang mengambilnya dari syekhnya, 'Abd Allâh al-Bashrî, yang mendapatkannya dari gurunya, 'Ala' al-Dîn al-Bâbilî; dan selanjutnya *'isnâd* itu bersambung melalui Zakariyâ al-Anshârî, 'Ibn <u>H</u>ajar, 'Abû Dâwûd, seorang murid al-Bukhârî dan akhirnya sampai pada al-Bukhârî sendiri.[212] Seperti dikatakan 'Abd Allâh, dia dan 'Utsmân mempelajari Hadis dengan 'Ibn Râj, membaca bersamanya seluruh *Sha<u>h</u>î<u>h</u> al-Bukhârî* pada 1209/1794. Kemudian,

---

[210] 'Utsmân bin Fûdî, *'I<u>h</u>yâ' al-Sunnah*, dikutip dalam *Syaykh 'Utsmân 'Ibn Fûdî: Hishn al-Afham min Juyûsy al-Awham*, peny., terj. & uraian oleh F.R. Siddiqy, Kano: Quality Press, 1989, 171.

[211] 'Utsmân bin Fûdî, *Hishn al-Afham*, 107. Untuk kritik 'Utsmân bin Fûdi lebih jauh terhadap pandangan-pandangan Jibril tentang *takfir*, lihat Hiskett, "An Islamic Tradition," 589-91; B.G. Martin, "Unbelief in the Western Sudan: Utsman dan Fodio's 'Ta'lim al-Ikhwan", *Middle Eastern Studies*, 4 (1967-8), 50-97.

[212] Untuk *'isnâd* lengkapnya, lihat 'Abd Allâh bin Fûdî, *Tazyîn al-Waraqât*, 38, 95-6.

dia memberikan pada mereka ijazah untuk menyebarkan apa yang telah mereka kutip dari 'Abû al-Hasan al-Sindi dengan *'isnâd* di atas.[213]

Bukan tempatnya di sini membahas secara perinci ajaran-ajaran 'Utsmân bin Fûdî atau mengungkapkan rangkaian kejadian yang membawa pada usaha perang suci (*jihad*)-nya. Perlu dijelaskan, bukan ajaran-ajaran yang diperolehnya dari berbagai gurunya saja yang mendorongnya untuk melancarkan jihad, tetapi juga lingkungan sosial, keagamaan, dan politiknya. Tidaklah bijaksana beranggapan, jihadnya hanya disebabkan satu faktor saja. Lepas dari hal ini, tak ragu lagi dia merupakan salah seorang tokoh pembaru paling penting dalam sejarah Islam di Afrika.[214] Dia bukan hanya *mujaddid* (orang yang memimpin jihad) tetapi juga menulis produktif. Dia diriwayatkan menulis lebih dari seratus buah karya yang mengupas berbagai disiplin Islam.[215] Ahli-ahli yang sering dikutipnya berkisar dari 'Abd al-Qadîr al-Jilanî, al-Ghazâlî, 'Ibn al-'Arabî, Muhammad bin Yûsuf al-Sânusî (832-95/1428-90), al-Suyûthî, Muhammad bin 'Abd al-Karîm al-Maghilî al-Tilmisânî (w. 910/1504), al-Sya'rânî, dan Jibrîl bin 'Umar hingga Ahmad Bâbâ al-Timbuktî (965/1038-1556-1627).

Sebelum mengakhiri pembahasan kita mengenai jaringan ulama di Afrika, harus dikemukakan secara ringkas tentang Ahmad 'Abû al-'Abbâs Muhammad al-Tijânî (1150-1231/1737-1815), yang mengetengahkan

---

[213] 'Abd Allâh, *'Ida' al-Nusukh*, 555-6, 564-5; *Tazyîn al-Waraqât*, 37-8, 95-5.

[214] Untuk pembahasan lebih lanjut mengenai pemikirannya, terutama menyangkut jihad, lihat, misalnya, L. Brenner, "Muslim Thought in Eighteenth-Century West Africa: The Case of Shaikh Uthman bin Fudi", dalam Levtzion & Voll (peny.), *Eighteentht Century Renewel*, 39-67; M. Hiskett, *The Sword of Truth; The Life and Times of the Shebu Usuman dan Fodio*, New York: Oxford University Press, 1973; Ibraheem Sulaiman, *A Revolution in History: The Jihad of Usuman dan Fodio*, London: Mansell, 1986; Ahmad M. Khani, *The Intelectual Origin of Sokoto Jihad*.

[215] Untuk daftar karya-karyanya, lihat Bello, *Infaku'l Maysuri*, 187; W.E.N. Kensdale, "Field Notes on the Arabic Literature of the Westen Sudan", *JRAS*, 1955, 162-8; J.O. Hunwick, "A Bibliography of the Works of Sh. Uthman bin Muhammad Fudi", *Arabic Literature in Africa*, 1 (1985), 42-59. Untuk analisis mengenai sumber-sumbernya, lihat 'Utsmân bin Fûdî, *Hishn Afham*, 16, bandingkan dengan 43-150; Hiskett, "An Islamic Tradition," terutama h. 591-6; Kani, *The Intellectual Origin*, 53-8.

suatu kecenderungan baru yang mencolok dalam jaringan ulama. Al-Tijânî lahir di 'Ayn Mahdi, Aljazair Selatan. Dia menyatakan, ayahnya adalah keturunan Nabi, sementara ibunya, 'Abû al-Nasr mengemukakan, adalah seorang wanita berkulit hitam. Dia mendapatkan pendidikan awalnya dari ayahnya dan beberapa ulama lain di desa kelahirannya. Tampaknya, menjelang usia 20 tahun, dia telah mendapatkan dasar yang baik dalam ilmu pengetahuan agama, terutama dalam ajaran-ajaran Maliki, Hadis, kalam Asy'ari, dan tasawuf. Belakangan, dia menjadi semakin tertarik pada tasawuf dan, karena alasan itu, dia melakukan perjalanan ke Fez pada 1171/1757-8; di sana dia diinisiasikan ke dalam, antara lain, tarekat Qadariyah dan Nashiriyah.[216]

Perjalanan al-Tijânî ke Mekkah antara 1186 hingga 1191 (1772-78) merupakan titik balik bagi kariernya dalam tasawuf. Sepanjang perjalanannya ke Mekkah, dia melanjutkan dalam jalan mistis. Di Aljazair, dia diinisiasi ke dalam tarekat Khalwatiyah, dan ketika dia tiba di Kairo, dia mencari Ahmad al-Kurdî. Nama terakhir ini, seperti dikatakan al-Jabartî, adalah seorang murid Mushthafa al-Bakrî dan Muhammad al-Hifnawî. Al-Kurdî juga dikenal sebagai seorang tokoh pembaru tarekat Khalwatiyah. Al-Tijânî tampaknya sangat terkesan kepada al-Kurdî, sebab dia mengunjunginya lagi ketika kembali dari perjalanan hajinya. Al-Kurdî kemudian menunjuknya sebagai khalifah Tarekat Khalwatiyah. Telaah-telaah yang dilakukan akhir-akhir ini menyarankan, pengaruh Mahmûd al-Kurdî terhadap al-Tijânî sangat besar.[217]

Ahmad al-Tijânî sampai di Mekkah pada 1187/1774 dan menjalin hubungan dengan seorang sufi India bernama Ahmad bin 'Abd Allâh,

---

[216] Penjelasan tentang Ahmad al-Tijânî terutama didasarkan atas telaah klasik Abun-Nasr, *The Tijaniyya: A Sufi Order in the Modern World*, London: Oxford University Press, 1965, terutama h. 15-26; Bandingkan dengan penjelasan Baythar mengenai al-Tijânî dalam *Hilyât al-Basyar*, II, 301-4.

[217] Untuk biografi lebih jauh dari Mahmûd al-Kurdî, lihat al-Jabartî, *'Ajâ'ib al-'Atsar*, I, 533-8. Mengenai pengaruhnya terhadap al-Tijânî, lihat B.G. Martin, "Notes sur l'origine de la tariqa des Tijaniya et sur les debut d'al-Hajj 'Umar", *Revue des Etudes Islamiques*, 37 (1969), 167-90; L. Brenner, "Sufism in Africa," 85.

yang tidak dapat dikenali lebih jauh. Al-Tijânî menyatakan mewarisi seluruh pengetahuan mistisnya ketika dia meninggal dunia dua bulan setelah al-Tijânî mula-mula bertemu dengannya. Selanjutnya, dia pergi ke Madinah dan bertemu dengan Muhammad al-Sammânî, pendiri Tarekat Sammaniyah. Diriwayatkan, al-Sammânî memberitahunya bahwa dia akan menjadi Quthb yang berpengaruh.[218] Tampaknya pertemuan dengan al-Sammânî mengilhami al-Tijânî untuk mendirikan tarekatnya sendiri. Dia mengikuti contoh yang diberikan al-Sammânî sendiri, yang lebih suka mendirikan Tarekat Sammaniyah daripada terus berpegang pada tarekat Khalwatiyah.

Baik al-Sammânî maupun al-Tijânî merupakan contoh yang bagus dari eksklusivisme tarekat yang semakin meningkat di kalangan beberapa ulama terkemuka dalam jaringan ulama. Meskipun keduanya menegaskan tarekat mereka masing-masing adalah Tarekat Muhammadiyah, al-Tijânî melangkah lebih jauh dengan menyatakan dia menerima tarekatnya secara langsung dari Nabi Muhammad. Dia menyatakan, Nabi sendirilah yang membangkitkannya untuk memimpin kaum Muslim dan mengizinkannya mendirikan Tarekat Tijaniyah untuk tujuan itu.[219]

Jadi, di tangan al-Tijânî, konsep Tarekat Muhammadiyah digunakan untuk mengesahkan eksklusivisme Tijaniyah. Dia bersama para pengganti utamanya selanjutnya mengembangkan aturan-aturan Tijaniyah yang ketat, meski dia banyak mengambil dari Tarekat Khalwatiyah dalam ajaran tentang suksesi mistis, dan tari Tarekat Syadziliyah untuk kebanyakan ajaran-ajarannya. Lepas dari eksklusivismenya, Tijaniyah dikenal karena aktivismenya. Ia merupakan salah satu tarekat yang paling aktif di Afrika, dan termasuk agen utama penyebaran Islam di Afrika Barat.

Demikianlah, jaringan ulama di Afrika menjadi jauh lebih luas setelah periode abad ke-18. Kita dapat mengetahui, sebagian besar tokoh

---

[218] Abun-Nasr, *The Tijaniyya*, 18. Quth, Kutub (Spiritual) Alam Raya, adalah kedudukan tertinggi dalam hierarki mistis.

[219] Abun Nasr, *The Tijaniyya*, 24, 29, 38.

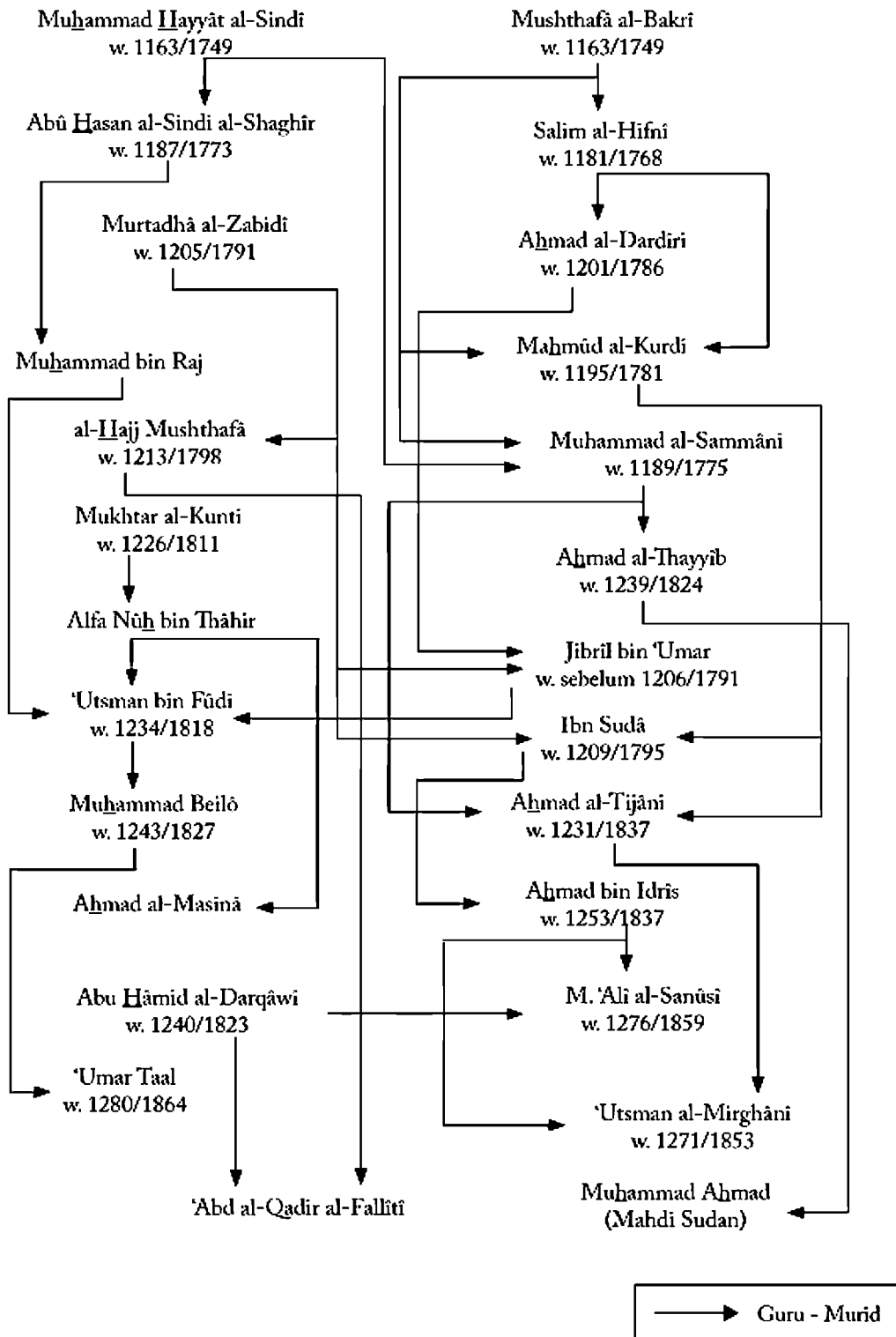
pembaru atau sufi terkemuka dalam periode ini berkaitan langsung atau tidak langsung dengan jaringan ulama pada periode yang sedang kita bahas. Tetapi, mustahil membicarakan mereka semua dalam pembahasan ini. Untuk memberikan gambaran besarnya, saya menempatkan mereka dalam silsilah intelektual dari jaringan ulama (lihat Bagan 3).

3. KECENDERUNGAN INTELEKTUAL DAN PRAKSIS

Dalam hal kandungan intelektual, jaringan ulama sepanjang abad ke-18 terus menunjukkan sejumlah besar kecenderungan yang serupa dengan kecenderungan-kecenderungan masa sebelumnya. Sementara tekanan pada telaah Hadis berlanjut, rekonsiliasi antara syariat dan tasawuf secara progresif memperoleh landasan kian kuat. Suatu perkembangan mencolok dalam abad ke-18 adalah bahwa banyak ulama terkemuka yang menekankan rekonsiliasi di antara keempat mazhab fikih. Meski mempertahankan kepatuhan pada suatu mazhab tertentu, mereka, pada saat yang sama, mengungkapkan kekecewaan pada sikap fanatisme mazhab. Mereka mengimbau ulama agar patuh secara lebih kritis kepada mazhab tertentu, sementara tetap toleran kepada pendapat-pendapat lain.

Lebih jauh lagi, juga ada kecenderungan dari para ulama ini untuk menjadi lebih purifikasionis (pemurni ajaran). Sebagian mereka ternyata percaya, pembaruan keagamaan tidak boleh dibatasi pada rekonsiliasi antara syariat, tasawuf, dan mazhab-mazhab hukum semata, tetapi juga harus mencakup pemurnian praktik-praktik keagamaan. Pada tahap ini, pembaruan memasuki suatu fase baru: ia menjadi lebih menuntut pemurnian, dan karenanya, mendapatkan tekanan yang lebih aktif atau, lebih tepatnya, *praxis*. Dalam konteks inilah kita dapat memahami lebih baik jalan radikal yang diambil 'Ibn 'Abd al-Wahhâb dan 'Utsmân bin Fûdî.

Apakah peranan tarekat-tarekat sufi dalam praksis mereka? Secara umum, saya tidak menemukan banyak bukti bahwa organisasi tarekat dimanfaatkan untuk melancarkan perubahan-perubahan sosioreligius

BAGAN 3. KONEKSI-KONEKSI AFRIKA

yang bercakupan luas dan berjangkauan jauh. Seperti pada abad sebelumnya, tarekat-tarekat sufi terutama dimanfaatkan sebagai sarana bagi rekonstruksi kehidupan sosiomoral *ummah*. 'Ibn 'Abd al-Wahhâb, jelas tidak memanfaatkan organisasi tarekat untuk melancarkan gerakan pembaruannya yang radikal; sebaliknya, dia justru menentang keras tarekat itu. Demikian pula, meski 'Utsmân bin Fûdî mempunyai komitmen kuat terhadap tasawuf, dia tidak memanfaatkan tarekat-tarekat sebagai sarana untuk merekrut para pengikut dalam gerakan-gerakan pembaruan sosioreligiusnya. Tetapi jelas, bahwa menjelang akhir abad ke-19, dengan semakin meningkatnya penetrasi Eropa ke Dar al-Islam, tarekat-tarekat sering menggerakkan kaum Muslim agar bangkit melawan para penguasa asing. Dengan demikian, selanjutnya timbul kecenderungan semakin meningkatnya ke arah politisasi dan radikalisasi tarekat.

Menjelang akhir abad ke-18, tarekat-tarkeat menjadi semakin eksklusif dan terpusat. Kecenderungan dalam abad ke-17 dari para ulama untuk berafiliasi dengan beberapa tarekat masih dipraktikkan hingga paruh pertama abad ke-18; tetapi dalam abad berikutnya, terdapat beberapa contoh yang menunjukkan bahwa kesetiaan penuh pada satu tarekat semakin kuat. Satu contoh, berbeda dengan Syah Walî Allâh, yang menganggap semua tarekat sama-sama dapat diterima di hadapan Tuhan, Sayid A<u>h</u>mad Barelwi (1202-47/1786-1831), murid Syah 'Abd al-'Azîz, putra Syah Walî Allâh, dalam praktiknya menganggap Thariqah-i Muahmmadiyyah yang didirikannya sajalah yang merupakan sarana yang benar untuk memulihkan ajaran-ajaran Islam yang murni.

Lebih jauh lagi, organisasi-organisasi tarekat yang terpusat dimanfaatkan bukan hanya untuk menyebarkan Islam, tetapi juga merekrut pengikut massa. Pada tahap selanjutnya, tarekat-tarekat digunakan sebagai sarana efektif dalam jihad melawan masyarakat mereka sendiri, yang dipandang korup secara religius, sosial maupun politis, serta melawan kekuatan Eropa yang semakin dalam menembus Dunia Islam.

IV

Para Perintis Gerakan Pembaruan Islam di Nusantara: Ulama Melayu-Indonesia dalam Jaringan Abad Ketujuh Belas

A. NÛR AL-DÎN AL-RÂNIRÎ (W. 1068/1658)

Dua dari tiga mata rantai utama dari jaringan ulama di wilayah Melayu-Indonesia, yaitu yang berasal dari al-Rânirî dan al-Sinkilî, berkembang di Kesultanan Aceh, sementara perintis lain, al-Maqassarî, dilahirkan di Sulawesi dan memulai kariernya di Banten, Jawa Barat (kini, Banten menjadi provinsi sendiri, terpisah dari Provinsi Jawa Barat). Dalam bagian ini, saya akan membahas tentang al-Rânirî, terutama tentang peranannya dalam menyebarkan pembaruan jaringan ulama di Kepulauan Nusantara.

Dalam pembahasan sebelumnya mengenai perwujudan sosio-politik Islam di Nusantara sebagai latar belakang umum bagi gerakan pembaruan, saya menyebutkan pentingnya Aceh atau wilayah utara Sumatera secara keseluruhan dalam sejarah awal Islam di wilayah ini. Namun untuk memahami konteks sosiohistoris gerakan pembaruan al-Rânirî secara spesifik, sepantasnya diketengahkan penjelasan ringkas mengenai wacana intelektual Muslim yang dominan sebelum masa al-Rânirî. Hal ini pada gilirannnya menuntun kita kepada dua ulama utama, Hamzah al-Fansûrî dan Syams al-Dîn al-Samatranî, yang memainkan peranan penting dalam membentuk pemikiran dan praktik keagamaan kaum Muslim Melayu-Indonesia pada paruh pertama abad ke-17.

Meski mereka termasyhur, banyak hal menyangkut kehidupan Hamzah dan Syam al-Dîn masih tetap kabur dan, karenanya, problematik. Masih ada perbedaan pendapat mengenai tahun dan tempat kelahiran Hamzah al-Fansûrî serta rentang masa hidupnya, sebab tahun kelahiran dan kematian sebenarnya tidak diketahui pasti. Sekalipun demikian, ada bukti bahwa dia hidup dan berjaya pada masa sebelum dan selama pemerintahan Sultan 'Alâ al-Dîn Ri'âyat Syah (berkuasa 997-1011/1589-1602); diperkirakan dia meninggal dunia sebelum 1016-1607.[1] Lepas dari hal ini, jelas Hamzah adalah seorang Melayu dari Fansur, pusat pengetahuan Islam lama di Aceh Barat Daya.[2]

Hamzah jelas seorang ulama besar. Dia diriwayatkan melakukan perjalanan ke Timur Tengah, mengunjungi beberapa pusat pengetahuan Islam, termasuk Mekkah, Madinah, Yerusalem, dan Baghdad—di sini dia diinisiasi ke dalam Tarekat Qadariyah. Dia juga dilaporkan melakukan perjalanan ke Pahang, Kedah, dan Jawa[3]—di sini dia menyebarkan ajaran-ajarannya. Hamzah menguasai bahasa Arab, Persia, dan barangkali juga Urdu. Dia adalah penulis produktif, yang menghasilkan bukan hanya risalah-risalah keagamaan, tetapi juga karya-karya prosa yang sarat dengan gagasan-gagasan mistis.[4] Mengingat karya-karyanya,

---

[1] S.M.N al-Attas, "New Light on the Life Hamzah Fansuri", *JMBRAS* 40, I (1967); *The Mysticims of Hamzah Fansuri*, Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970, 3-13. Bandingkan dengan Hasjmi, *Kebudayaan Aceh dalam Sejarah*, Jakarta: Beuna, 1983, 195-7.

[2] A. Hasjmi, *Ruba'i Hamzah Fansuri, Karya Sastra Sufi Abad XVII*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa & Pustaka, 1976, 10. Baru-baru ini ada diskusi tentang Hamzah al-Fansûrî yang menyebutkan fakta-fakta kepurbakalaan, yang memperhitungkan bahwa Hamzah al-Fansûrî meninggal dunia pada 1527 (lihat C. Guillot & L. Kalus, "La stéle funēraire de Hamzah Fansuri," *Archipel* 2000, 3-24). Perdebatan pendapat dengan artikel lain, yang ditulis oleh Vladimir I Bragingsky, "On the Copy Hamzah Fansuris Epitaph Karya C. Guillot & L. Kalus," *Archipel* 2001, 20-33. Sebaliknya, Bragingsky memberikan komentar peranan penting Guillot dan Kalus yang menulis reaksinya sangat berlawanan. Lihat Guillot & L. Kalus, "En rēsponse â Vladimir I. Bragingsky, *Archipel* 2001, 34-38.

[3] Untuk penjelasan mengenai tempat-tempat yang dikunjungi Hamzah, lihat J. Doorenbos, *De Geschriften van Hamzah Pansoeri*, Leiden: Battelkee & Terpstra, 1933. Bandingkan dengan H. Kraemer, *Een Javaansche Primbon uit Zestiende Eeuw*, Leiden: 1921, 23-30.

[4] Sebagian karya-karyanya diromankan dalam Doorenbos, *De Geschriften*, 16-204; al-Attas, *The Mysticims of Hamzah Fansuri*, 233-35.

dia dianggap sebagai salah seorang tokoh sufi awal paling penting di wilayah Melayu-Indonesia dan juga seorang perintis terkemuka tradisi kesusastraan Melayu.

Sifat hubungan Hamzah al-Fansûrî dengan Syams al-Dîn (w. 1040/1630) juga tidak jelas. Kebanyakan ahli berpendapat mereka bersahabat.[5] Ini menyiratkan semacam hubungan guru-murid, seperti dikemukakan Hasjmi dan Abdullah; keduanya menegaskan, Syams al-Dîn adalah murid Hamzah.[6] Bagaimanapun keadaannya, Syams al-Dîn dan Hamzah sangat mungkin bertemu. Sir James Lancaster, utusan khusus Inggris untuk Aceh pada 1011/1602, mengatakan bahwa dia membicarakan perjanjian perdamaian dan persahabatan antara Inggris dan Aceh dengan dua tokoh terkemuka yang ditunjuk Sultan 'Alâ al-Dîn Ri'âyat Syah sebagai wakil.

> Salah seorang dari kedua tokoh terkemuka ini adalah "*chiefe bishop*" ("uskup kepala") wilayah itu; orang yang sangat dihormati oleh raja dan seluruh rakyat, dan memang dia patut dihormati, sebab dia adalah orang yang sangat bijaksana dan tenang. Yang lain adalah seorang bangsawan sangat kuno, orang yang memang berbobot namun tidak cocok untuk mengikuti pertemuan-pertemuan sebagaimana sang "uskup" (*bishop*). Dan seluruh pertemuan berlangsung dalam bahasa Arab, yang sangat dipahami, baik oleh sang "uskup" maupun oleh tokoh bangsawan yang satunya lagi.[7]

Schrieke[8] dan Hasjmi[9] menyatakan bahwa "*chiefe bishop*" (uskup kepala) ini adalah Hamzah al-Fansûrî, sebab dia pada masa itu telah

---

[5] Lihat misalnya, C.A.O. van Nieuwenhuijze, *Samsu'l-Din van Psai: Bijdrage tot de kennis der Sumatraanche Mystiek*, Leiden: Brill, 1945, 19-20; Bandingkan dengan Hurgronje, *The Achehnese*, 2 jilid, terj. A.W.S. Sullivan, Leiden: Brill, 1906, II, 13 dan catatan 2.

[6] Hasjmi, *Ruba'i*, 11-13; Hawas Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara*, Surabaya: al-Ikhlas, 1980, 41-2.

[7] J. Lancester, *The Voyages of Sir James Lancester to Brazil and the East Indies*, peny. Sir William Foster, London: The Hakluyt Society, 1940, 96.

[8] B.J.O. Schrieke, *Indonesian Socialogical Studies*, The Hague & Bandung: van Hoeve, 1955, II, 243.

[9] A. Hasjmi, *Kebudayaan*, 197-8.

menjadi tokoh menonjol. Van Nieuwenhuijze[10] dan Iskandar,[11] sebaliknya, berpendapat bahwa "*chiefe bishop*" itu adalah Syams al-Dîn. Pendapat pertama tampaknya lebih masuk akal, sebab Syams al-Dîn pada masa itu sedang berada pada pertengahan kariernya; baru setelah di bawah Sultan berikutnya, yaitu Iskandar Muda, dia menjadi "*chiefe bishop*". Seperti Hamzah, Syams al-Dîn adalah penulis produktif dan menguasai beberapa bahasa. Dia menulis dalam bahasa Melayu dan Arab, dan sebagian besar karya-karyanya berkaitan dengan *kalâm* dan tasawuf.[12] Tetapi, berbeda dengan Hamzah, dia tidak pernah menulis puisi mistis.

Hamzah dan Syams al-Dîn dikategorikan termasuk dalam aliran pemikiran keagamaan yang sama. Saya tidak akan menjabarkan secara perinci pemikiran-pemikiran mereka, tetapi cukuplah dikatakan keduanya merupakan pendukung terkemuka penafsiran mistiko-filosofis *wahdah al-wujûd* dari tasawuf.[13] Keduanya sangat dipengaruhi terutama oleh 'Ibn 'Arabî dan al-Jilî, dan dengan sangat ketat mengikuti sistem Wujudiyah mereka yang rumit. Mereka, misalnya, menjelaskan alam raya dalam pengertian serangkaian emanasi-emanasi neo-Platonis dan menganggap setiap emanasi sebagai aspek Tuhan itu sendiri.[14] Ini semua merupakan konsep-konsep inti yang mendorong para penentang mereka, al-Rânirî paling menonjol di antara mereka, untuk menuduh mereka sebagai panteis dan, karenanya, sesat.

---

[10] Van Nieuwenhuijze, *Samsu'l-Din*, 18.

[11] T. Iskandar, *De Hikayat Atjeh*, 's-Gravenhage: H.L. Smith, 1959, 137, 153, 168.

[12] Untuk daftar karyanya, lihat van Nieuwenhuijze, *Samsu'l-Din*, 25-6; Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf*, 35-49; Hasjmi, *Kebudayaan*, 198.

[13] Untuk penjelasan dan analisis lebih perinci mengenai pemikiran dan doktrin mereka, lihat al-Attas, *Mysticism of Hamzah; Raniri and the Wujudiyyah of the 17th Century Acheh*, Monograph of MBRAS No. 3, Singapore, 1966, 43-79; Nieuwenhuijze, *Samsu'l-Din*; Hasjmi, *Ruba'i*; Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf*, 35-49; dan H.M. Bukhari Lubis, *The Ocean of Unity: Wahdah al-Wujud in Turkish and Malay Poerty*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1993, terutama h. 13-108, 266-309.

[14] A.H. Johns, "Aspects of Sufi Thought in India and Indonesia in the First Half of 17th Century", *JMBRAS* 28, I (1955), 72-7; Lubis, *The Ocean of Unity*, 266-309.

Sepanjang menyangkut tuduhan ini, para ahli terbagi ke dalam dua kelompok. Winstedt,[15] Johns,[16] Nieuwenhuijze,[17] dan Baried[18] berpendapat, bahwa ajaran-ajaran dan doktrin-doktrin Hamzah dan Syams al-Dîn adalah "sesat" (*heretical*) dan "menyimpang" (*heterodox*). Karena itu, mereka menjadi tokoh-tokoh mistik "sesat" dan "murtad" yang bertentangan dengan para tokoh sufi ortodoks seperti al-Rânirî dan al-Sinkilî. Di lain pihak, al-Attas menyatakan, bahwa ajaran-ajaran Hamzah, Syams al-Dîn, dan al-Rânirî pada dasarnya sama; kita tidak dapat menggolongkan kedua tokoh pertama sebagai orang-orang sesat. al-Attas, pada gilirannya, menuduh al-Rânirî melakukan distorsi atas pemikiran Hamzah al-Fansûrî dan Syams al-Dîn, serta melancarkan "kampanye fitnah" menentang mereka.[19] Sekalipun demikian, al-Attas tampaknya mengubah tafsirannya atas al-Rânirî dalam bukunya yang lebih baru. Dia memuji al-Rânirî sebagai "orang yang dikaruniai kebijaksanaan dan diberkati dengan pengetahuan autentik", yang berhasil menjelaskan doktrin-doktrin keliru dari para ulama Wujudiyah yang disebutnya "sufi-gadungan" (*pseudo-sufi*).[20]

Demikian jelaslah, bahwa periode sebelum kedatangan al-Rânirî pada 1047/1637 merupakan masa Islam mistik, terutama dari aliran Wujudiyah berjaya bukan hanya di Aceh, tetapi juga di banyak bagian wilayah Nusantara. Meski ada usaha-usaha untuk menerapkan persepsi syariat, sebagaimana dibahas di awal, doktrin dan praktik mistik—ciri paling menonjol dari Islam Melayu-Indonesia sejak masa awal—tetap berjaya. Tulisan-tulisan Hamzah dan Syams al-Dîn memberi daya dorong lebih jauh pada kecenderungan ini. Dengan kedudukan mereka

---

[15] R.O. Winstedt, "Some Malay Mystict, Heretical and Orthodox", *JMBRAS* 1 (1923), 312-8.

[16] Johns, "Aspects", 73-5.

[17] Nieuwenhuijze, *Samsu'l-Din*, 329-39.

[18] Siti Baroroh Baried, "Perkembangan Ilmu Tawauf di Indonesia", dalam S. Sutrisno, *et al.* (peny.), *Bahasa, Sastra, Budaya*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Pres, 1985, 290-8.

[19] Al-Attas, *Mysticism of Hamzah*, terutama Bab II, III, dan IV.

[20] S.M.N. al-Attas, *A Commentary on the Hujjat al-Siddiq of Nur al-Din al-Raniri*, Kuala Lumpur: Ministry of Culture, 1986, xiii, 8-12.

sabagai Syekh al-Islam Kesultanan Aceh, mereka dapat menyebarkan pengaruh sangat besar. Semua sumber, baik lokal maupun asing, sepakat bahwa kedua ulama itu menguasai kehidupan religio-intelektual kaum Muslim Melayu-Indonesia sebelum kebangkitan al-Rânirî.

1. Biografi dan Jaringan al-Rânirî

Banyak telaah telah dilakukan menyangkut al-Rânirî. Namun kebanyakan berkaitan dengan pemikirannya; hanya sedikit perhatian diberikan kepada konteks yang lebih luas dari lingkungan keilmuan dan peranannya dalam wacana Islam di wilayah Melayu-Indonesia. Tidak ada satu telaah pun dilakukan untuk mengkaji perubahan-perubahan keagamaan yang dihadirkannya di wilayah Melayu-Indonesia. Dalam hubungan ini, al-Rânirî lebih sering dianggap sebagai tokoh sufi daripada seorang pembaru (mujadid). Padahal, dia jelas merupakan salah seorang mujadid paling penting di Nusantara dalam abad ke-17.

Nûr al-Dîn Muhammad bin 'Alî bin Hasanji al-Hamîd (al-Humayd) al-Syâfi'î al-'Aydarusî al-Rânirî dilahirkan di Ranir (modern: Randir), sebuah kota pelabuhan tua di Pantai Gujarat. Lepas dari tempat kelahirannya, al-Rânirî secara umum dianggap lebih sebagai seorang alim Melayu-Indonesia daripada India atau Arab. Tahun kelahirannya tidak diketahui, tetapi kemungkinan besar menjelang akhir abad ke-16. Dikatakan, ibunya adalah seorang Melayu,[21] tetapi ayahnya berasal dari keluarga imigran Hadhrami yang mempunyai tradisi panjang berpindah ke Asia Selatan dan Asia Tenggara. Kebanyakan orang Arabia Selatan ini menetap di kota-kota pelabuhan di pantai Samudera Hindia dan di wilayah Kepulauan Melayu-Indonesia.[22] Nenek moyangnya kemungkinan termasuk dalam keluarga al-Hamîd dari Zuhra, salah satu dari sepuluh keluarga Quraisy.[23] Di antara para anggota keluarga Zuhra

---

[21] S.M.N. al-Attas, *Raniri*, 12.

[22] Untuk penjelasan lebih lanjut tentang migrasi Hadhrami ke Kepulauan Nusantara, lihat L.W.C. van den Berg, *Le Hadramout et les Colonies Arabes dans l'Archipel Indien*, Batavia: Impremerie de Gouvernement, 1886.

[23] S.M.N. al-Attas, *A Commentary*, 3.

yang terkemuka adalah 'Abd al-Rahmân bin Awf, seorang sahabat dekat Nabi SAW.[24] Tetapi, mungkin juga nenek moyang al-Rânirî adalah keluarga Humayd, yang sering dihubungkan dengan 'Abû Bakr 'Abd Allâh bin Zubayr al-Asadî al-Humaydî (w. 219/834), yang dikenal sebagai seorang ulama asli Mekkah yang terkemuka.[25] Al-Humaydî adalah seorang murid al-Syafi'i paling terkenal. Dia adalah juga mufti Mekkah dan seorang muhadis terkemuka di Hijaz.[26]

Pada paruh abad ke-16, Ranir menjadi pelabuhan penting dan sibuk, yang menarik bangsa Arab, Persia, Turki, dan Melayu, berdagang dan menetap di sana. Pada 1040/1530, Portugis menyerang dan menjajahnya. Akibatnya, Ranir mengalami pukulan sangat keras, dan kemasyhurannya digantikan Surat. Meskipun Ranir selanjutnya berada di bawah kekuasaan Portugis, kebanyakan imigran Hadhrami tampaknya tetap tinggal di sana. Tetapi, mereka mempertahankan hubungan mereka dengan Hadhramawt, Yaman, dan Haramayn, serta dengan wilayah Melayu-Indonesia. Para ulama Hadhrami mengadakan perjalanan bolak-balik ke tempat-tempat itu, dan hal itu merupakan sumbangan besar bagi upaya mempertahankan hubungan lebih dekat di antara masyarakat Muslim ini. Lebih jauh lagi, orang Hadhrami biasanya mengirimkan anak-anak dan pemuda mereka ke tanah leluhur mereka dan Haramayn untuk mempelajari ilmu-ilmu keagamaan. Setelah menyelesaikan pelajaran, kebanyakan mereka kembali ke tempat kelahiran mereka atau mengadakan perjalanan ke tempat-tempat lain di dunia Islam.

Pola kehidupan di kalangan imigran Hadhrami itu dapat dilihat dengan jelas dari pengalaman paman al-Rânirî sendiri. Dalam karyanya,

---

[24] 'Ibn Khalliqan, *Wafâyât al-A'yan wa 'Anbâ' al-Zamân*, peny. Ichsan 'Abbas, 8 jilid, Beirut: Dâr al-Tsaqafah, 1968-72, IV, No. 616.

[25] Menurut G.W.J. Drewes, jika __1,5 cm _ dibaca "al-Humayd", maka al-Rânirî termasuk ke dalam keluarga Ba Humayd dari Hadhramawt. Lihat karyanya, "De Herkomts van Nuruddin ar-Raniri", *BKI*, 111 (1955), 149. Untuk biografi 'Abû Bakr al-Humaydî, lihat Taqî al-Dîn al-Fâsî, *'Aqd al-Tsamin fi Târikh al-Balad al-'Amîn*, 8 jilid, Kairo: Mathba'at al-Sunnah al-Muhammadiyyah, 1385/1966, V, 160-1.

[26] 'Ibn Khalliqan, *Wafâyât*, IV, No. 558.

Bustân al-Salâthîn fî Dzikr al-'Awwalîn wa al-'Âkhirîn,[27] dia menyatakan, bahwa pamannya dari garis ayah, Muhammad Jilanî bin Hasan Muhammad al-Humaydî, datang dari Gujarat ke Aceh antara 988/1580 dan 991/1583—di sini dia mengajar fikih, *ushûl al-fiqh*, etika, logika (*manthiq*), dan retorika. Tetapi, ternyata kebanyakan orang lebih suka mempelajari mistikisme (tasawuf) dan teologi (kalam). Al-Rânirî lebih jauh meriwayatkan, pamannya bukanlah ahli mistikisme, dan karenanya tidak siap memenuhi tuntutan masyarakat untuk mempelajari hal itu. Maka, Muhammad Jilanî memutuskan menunda pengajarannya, dan sebaliknya pergi ke Mekkah untuk mempelajari lebih dalam ilmu-ilmu tentang mistikisme dan subjek-subjek lain yang berkaitan. Setelah menguasai semua ilmu tersebut, dia kembali ke Aceh pada masa pemerintahan Sultan 'Alâ al-Dîn Ri'âyat Syah untuk mengajari orang-orang tentang ilmu-ilmu yang ingin mereka pelajari. Tampaknya, dia berhasil sampai batas tertentu dalam menjelaskan kerumitan mistikisme dan kalam, terutama tentang sifat dari "pola dasar permanen" (*al-a'yan al-tsâbitah*).

Riwayat ini menjelaskan bagaimana seorang guru Hadhrami dari Gujarat memainkan peranan penting dalam perkembangan Islam di Aceh. Peristiwa-peristiwa yang dihadapinya menunjukkan kontak dan hubungan yang erat di kalangan ulama dan komunitas Muslim di berbagai bagian dunia Islam. Sebagaimana diriwayatkan al-Rânirî, minat kaum Muslim Aceh terhadap mistikisme terbangkitkan karena adanya jalan buntu dalam diskusi masyarakat dan perdebatan antara dua orang ulama, yang datang dari Mekkah ke Aceh pada 947/1540, mengenai masalah-masalah mistiko-filosofis, terutama menyangkut konsep "pola dasar permanen" (*al-a'yan al-tsâbitah*).

Yang pertama adalah Abû al-Khayr bin Syekh bin Hajar, pengarang sebuah buku berjudul *al-Sayf al-Qâthi'*,[28] yang membicarakan masalah-

---

[27] Al-Rânirî, *Bustân al-Salâthîn*, Bab II, Pasal 13, peny. T. Iskandar, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1966, 25.

[28] Saya tidak berhasil menemukan buku itu dan pengarangnya. Tetapi, al-Kattanî menye-

masalah mistiko-filosofis yang rumit menyangkut sifat dari kategori metafisika ketiga antara wujud dan bukan-wujud: esensi-esensi yang mantap, atau "pola-pola dasar permanen". Tampaknya, selain mengajar fikih, 'Ibn Hajar dalam bukunya mengungkapkan masalah-masalah yang jelas sangat sulit dipahami masyarakat awam. Ulama kedua adalah Muhammad al-Yamânî, seorang ahli fikih dan *ushûl al-fiqh*, serta *'ulûm al-hadîts* dan ilmu-ilmu yang berkaitan dengan Al-Qur'an. Kedua ulama ini kemudian terlibat dalam diskusi panjang mengenai topik-topik mistiko-filosofis; tetapi tidak seorang pun berhasil menjelaskan secara perinci dan memuaskan masalah-masalah yang rumit ini, dan membuat orang-orang tinggal dalam kebingungan keagamaan dan rasa penasaran intelektual untuk menyelidiki topik-topik ini. Keadaan menjadi semakin runyam ketika kedua syekh itu meninggalkan Aceh. Orang harus menunggu kedatangan al-Rânirî untuk mendapatkan kejelasan tentang soal itu.

Al-Rânirî mengikuti jejak langkah pamannya dan banyak ulama Hadhrami lainnya. Dia mendapatkan pendidikan awal di Ranir, dan kemudian melanjutkan pelajarannya di wilayah Hadhramawt. Saya tidak mendapatkan informasi mengenai rentang waktu yang dia habiskan di sana, ataupun guru-guru yang mengajarinya. Juga, tidak jelas benar, apakah dia kembali ke tanah kelahirannya atau tidak ketika dia meninggalkan Hadhramawt. Tetapi kemungkinan besar, dia pergi langsung ke Haramayn, sebab menurut al-Hasanî, dia berada di Mekkah dan Madinah pada 1030/1620 atau 1031/1621, ketika dia menjalankan ibadah haji.[29] Dan sangat mungkin, dia juga menjalin hubungan dengan murid-murid dan jamaah haji Jawi di sana sebelum kembali ke Gujarat.[30]

butkan sebuah buku berjudul *Al-Sayf al-Qâthi' wa al-Hishn al-Mâni' bi Madh al-Rasûl al-Syafî'* oleh Muhammad bin 'Alî al-Fâsi. Lihat 'Abd al-Hayy bin 'Abd al-Kabir al-Kattani, *Fahras al-Fahâris*, 3 jilid, Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmi, 1402/1982, I, 273.

[29] 'Abd al-Hayy bin Fakhr al-Dîn al-Hasani, *Nuzhat al-Khawâthir wa Bahjat al-Masâmi' wa al-Nawâzhir*, 7 jilid, Hayderabat: Dâ'irat al-Ma'ârif al-'Utsmâniyyah, 1931-59, V, 349.

[30] P. Voorhoeve, "Van en over Nuruddin ar-Raniri", *BKI*, 107 (1951), 357.

Guru al-Rânirî yang paling terkenal dari India adalah Abû Hafs 'Umar bin 'Abd Allâh Ba Syayban al-Tarimî al-Hadhrami (w. 1066/1656), yang juga dikenal di wilayah Gujarat sebagai Sayid 'Umar al-Aydarus.[31] Tidak ada informasi mengenai tahun kelahirannya maupun rentang masa hidupnya, tetapi jelas dia dilahirkan di wilayah Gujarat. Ba Syayban, seperti al-Rânirî, berasal dari keluarga Hadhrami, lebih tepatnya dari Aydarusiyah di Tarim, salah satu pusat pengetahuan Islam di Arabia Selatan. Menurut al-Rânirî, Ba Syayban itulah yang menginisiasinya ke dalam Tarekat Rifa'iyah, sebuah tarekat Arab.[32] Dia menunjukkan al-Rânirî sebagai *khalîfah*-nya dalam tarekat itu dan, karenanya, bertanggung jawab untuk menyebarkannya di wilayah Melayu-Indonesia.[33] Tetapi, Rifa'iyah bukanlah satu-satunya tarekat yang dikaitkan dengan al-Rânirî. Dia juga mempunyai silsilah inisiasi dari Tarekat Aydarusiyah[34] dan Tarekat Qadiriyah.[35]

Ba Syayban pertama-tama belajar di tanah kelahirannya, tetapi di kemudian hari melakukan perjalanan ke Tarim—di sini dia belajar dengan para ulama yang begitu termasyhur, seperti 'Abd Allâh bin Syekh al-Aydarus (w. 1073/1662)—seorang murid Ahmad al-Qusyasyî dan

---

[31] Al-Hasanî, *Nuzhat al-Khawâthir*, V, 350; P. Voorhoeve, "Van en over Nuruddin ar-Raniri", 356; *Twee Maleische Geschriften van Nuruddin ar-Raniri*, Leiden: Brill, 1955, 5-6; Drewes, "De Herkomst", 149-50. Untuk biografi Ba Syaybân, lihat Muhammad al-'Amin al-Muhibbî, *Khulâshat al-'Atsar fi A'yan al-Qarn al-Hâdî 'Asyar*, 4 jilid, Kairo: 1889, III, 214-5.

[32] J.S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford: Clarendon Press, 1971, 37-40. Tarekat Rifa'iyah salah satu tarekat yang paling luas penyebarannya hingga abad ke-15, dikenal karena penghancuran sementaranya dalam Hakikat Mutlak; para sufinya termasyhur dengan kemampuan mereka menahan api dan menaklukkan ular.

[33] Untuk penjelasan mengenai penyebaran Tarekat Rifa'iyah di Aceh dan bagian-bagian lain kepulauan Nusantara, lihat S. Hurngronje, *The Achehnese*, II, 249-57; Aboebakar Atjeh, *Tarekat dalam Tasawuf*, Kota Bharu: Pustaka Aman, 1979, 95-8. Untuk *dzikr* dan doa-doa Tarekat Rifa'iyah di Nusantara, lihat Leiden University, MSS Or. 7617, 7618, 1994.

[34] Lihat silsilah inisiasi Aydarusiyah dalam karyanya *Jawâhir al-'Ulûm fi Kasyf al-Ma'lûm*, MS Marsden Collectian, Text No. 12151, 21v-158r., SOAS, University of London. Sebuah mikroflim mengenai hal ini terdapat di Leiden University, Cod. Or. A41. Salinan lainnya ada di Jakarta, Perpustakaan Nasional, MI. 795.

[35] Silsilah al-Rânirî dari al-Qadariyah diberikan dalam *Safînat al-Najâh* karya al-Maqassarî, dikutip dalam Hamka, *Dari Perbendaharaan Lama*, Medan: Madju, 1963, 40-1; Tudjimah *et al.*, *Syekh Yusuf Makasar: Riwayat Hidup, Karya, dan Ajarannya*, Jakarta: Departemen P & K, 1987, 22-23.

'Abd al-'Azîs al- Zamzamì, dan putranya, Zayn al-'Âbidîn; Q̲âdhî 'Abd al-Rahmân bin Syihâb al-Dîn al-Saqqaf (945-1014/1538-1605);[36] Abû Bakr bin Syihâb (w. 1061/1651);[37] dan kedua saudaranya, Mu<u>h</u>ammad al-<u>H</u>âdî dan A<u>h</u>mad Syihâb al-Dîn. Setelah beberapa tahun di Tarim, Ba Syayban meneruskan pelajarannya di Mekkah dan Madinah selama empat tahun dan belajar dengan dan mengambil tarekat-tarekat dari banyak ulama Haramayn. Yang menonjol di antara mereka adalah Sayid 'Umar bin 'Abd Allâh al-Rahîm al-Bashrî (w. 1037/1638)[38], A<u>h</u>mad bin 'Ibrâhîm bin 'Alan (w. 1033/1624)[39] dan 'Abd al-Rahmân al-Khatîb al-

---

[36] 'Abd al-Ra<u>h</u>mân bin Syihâb al-Saqqaf, dilahirkan dan meninggal dunia di Tarim, adalah seorang ulama terkemuka dari wilayah Hadhramawt. Dia menguasai Hadis, tafsir, fikih, dan tasawuf. Untuk biografinya, lihat al-Muhibbî, *Khulâshat al-'Atsar*, II, 359-60.

[37] 'Abû Bakr bin Syihâb, yang disebut al-Muhibbi sebagai "ahli Hadis besar" (*al-Muhaddits al-Kabîr*), belajar di Yaman dan Haramayn sebelum memantapkan kariernya di Tarim. Di antara para gurunya di Haramayn adalah 'Umar bin 'Abd al-Ra<u>h</u>mân al-Bashrî, 'Abd al-'Azîz al-Zamzami, dan A<u>h</u>mad bin 'Ibrâhîm bin Syekh al-Aydarus. Lihat al-Muhibbi, *Khulâshat al-'Atsar*, I, 85-6. Untuk hubungan dan koneksinya dalam telaah Hadis, lihat al-Kattani, *Fahras*, II, 694.

[38] 'Umar al-Bashrî, seorang fakih dan sufi, barangkali merupakan mata rantai yang menghubungkan Ba Syaybân dan al-Rânirî dengan kalangan ahli Hadis Mesir, sebab dia adalah murid Syams al-Dîn al-Ramli. Dia memulai kariernya di Mekkah dan, karena itu, mempunyai murid-murid dari banyak bagian dunia Islam. Di antara mereka adalah 'Ali al-Thabari dan 'Alî Jamâl al-Makkî, yang keduanya menjadi guru dan kenalan al-Sinkilî. Untuk biografinya, lihat al-Muhibbî, *Khulâshat al-'Atsar*, III, 210-2.

[39] Ahmad bin 'Alan al-Makki adalah seorang syekh Naqsyabandiyah terkemuka di Mekkah. Dia menerima tarekatnya dari Tâj al-Hindî (lihat 3:3). Karya-karyanya terutama membahas tentang doktrin Naqsyabandiyah dan tentang tauhid, seperti *Syarh Risâlât al-Syekh Raslân fî Tawhîd*. Untuk biografi dan karya-karyanya, lihat al-Muhibbî, *Khulâshat al-'Atsar*, I, 157-8; 'Ismâ'îl Bâsyâ al-Baghdâdî, *Hadiyyât al-'Ârifîn*, 2 jilid, Istanbul: Milli Egitim Basimevi, 1951, I, 165. Yûsuf al-Maqassarî, yang menjadi murid Mu<u>h</u>ammad bin 'Abd al-Bâqi al-Mizjajî—seorang murid lain dari Tâj al-Naqsyabandî—jelas tidak bertemu dengan A<u>h</u>mad bin 'Alan ketika dia belajar di Mekkah. Tetapi, namanya terdapat dalam silsilah Naqsyabandiyah dan 'Ismâ'îl al-Khalidî al-Minangkabawî di wilayah Melayu-Indonesia pada abad ke-19. Lihat K.F. Holle, "Mededeelingen over de devotie der Naqsjibendijah in den Ned. Indischen Archipelago", *TBG* 31 (1886), terutama h. 74. Bandingkan dengan Ph. S. van Ronkel, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts ... the Batavia Society*, Batavia & The Hague: Albrecht & Nijhoff, 1913, 171-2 untuk teks mengenai *dzikr* Naqsyabandiyah yang dianggap sebagai ajaran A<u>h</u>mad bin 'Alan. Penting dicatat, A<u>h</u>mad bin 'Alan hendaknya tidak dikacaukan dengan keponakannya, Mu<u>h</u>ammad bin 'Alî bin 'Alan al-Shiddîq (996-1057/1588-1647). Dila hirkan di Mekkah, Mu<u>h</u>ammad bin 'Alî bin 'Alan al-Shiddîq adalah muhadis terkemuka, yang belajar dengan, antara lain, Sayid 'Umar al-Bashri, yang disebutkan di atas. (Untuk biografi dan karya-karyanya, lihat al-Muhibbî, *Khulâshat al-'Atsar*, IV, 184-9; al-Baghdâdî, *Hadiyyât*

Syarbaynî (w. 1014/1605).[40] Semua ulama ini serta koneksi-koneksi mereka, seperti yang diinformasikan para penulis biografi mereka, terlibat dalam jaringan ulama pada abad ke-17 dan, melalui tokoh-tokoh lain-lain di samping Ba Syayban, juga mempunyai koneksi-koneksi dengan wilayah Nusantara.

Ba Syayban kembali ke Tarim dan menikah. Di kemudian hari, dia pergi ke "Diyar al-Hind" (wilayah Hindi = Surat?) untuk belajar dengan Syekh al-Islam Sayid Mu<u>h</u>ammad bin 'Abd Allâh al-Aydarus, yang juga menginisiasinya ke dalam Tarekat Aydarusiyah. Mu<u>h</u>ammad al-Aydarus,[41] yang dianggap al-Rânirî sebagai bapak spiritualnya,[42] dilahirkan di Tarim pada 970/1561, di sini dia mempelajari berbagai cabang disiplin Islam. Ketika berusia 19 tahun, dia pergi ke Ahmadabad menemui kakeknya, Sayid 'Abd Allâh al-Aydarus (w. 990/1582), seorang sufi dan ahli teologi yang masyhur dari wilayah Gujarat. Mu<u>h</u>ammad kemudian menetap di Surat, mengikuti jejak kakeknya sebagai seorang tokoh besar sufi dan alim, dan dikenal sebagai "Sha<u>h</u>îb Surat" (Guru Surat). Dia meninggal dunia di sana pada 1030/1621.

Tokoh penting lain yang berkaitan dengan Ba Syayban adalah pamannya, 'Abd al-Qadîr al-Aydarus, yang ibunya adalah seorang India.

'Ârifîn, II, 184-5; al-Zarkalî, *al-'A'lam*, VII, 187; Brocklmann, *GAL*, S. II, 533. Untuk hubungan dan koneksinya dalam telaah Hadis, lihat al-Kattani, *Fahras*, I, 451; II, 730, 811). Dia tampaknya menjalin hubungan erat dengan A<u>h</u>mad al-Qusyasyi, yang menulis sebuah karya berjudul *'Ijâbât al-'Akh al-Fâdhil al-Kâmil bi <u>H</u>all al-Abwâb al-'Arbi' (sic.) min Kitâb al-Insân al-Kâmil* untuk menjawab pertanyaan-pertanyaannya. Mu<u>h</u>ammad bin 'Alan, seorang penulis produksi, cepat menjawab pertanyaan-pertanyaan yang diajukan kepadanya. Di antara karya-karyanya adalah *al-Mawâhib al-Rabbâniyyah 'an al-As'ilât al-Jâwiyyah*, yang ditulis sebagai jawaban atas pertanyaan yang dikemukakan Sultan Banten, 'Abû al-Mafakhir 'Abd al-Qadîr (berkuasa 1037-63/1626-51) menyangkut karya al Ghazâlî, *Nashîhat al-Muluk*. Lihat P. Voorhoeve, *Handlist of Arabic Manuscripts*, The Hague: Leiden University Press, 1980, 130-1, 204-5. Pertanyaan-pertanyaan dari Sultan Banten jelas dibawa ke Mekkah oleh delegasinya pada 1038/1638. *Al-As'ilât al-Jâwiyyah* tidak terdaftar dalam sumber-sumber Arab.

[40] Al-Khâtib al-Syarbaynî dilahirkan di Mesir dan melakukan 24 kali perjalanan haji. Selama kunjungan yang sering dilakukannya ke Haramayn itu, dia juga mengajar murid-murid terutama mengenai masalah fikih Syafi'i. Lihat biografinya dalam al-Muhibbi, *Khulâshat al-'Atsar*, II, 378.

[41] Al-Muhibbi, *Khulâshat al-'Atsar*, IV, 26-7.

[42] Voorhoeve, *Twee Maleische*, 6.

Dilahirkan di Ahmadabad. Dia menulis sejumlah buku mengenai tasawuf dan biografi. Setelah banyak melakukan perjalanan, dia kembali ke Ahmadabad—di sini dia meninggal dunia pada 1038/1638.[43] 'Abd al-Qadîr mempunyai keponakan lain yang di kemudian hari menjadi seorang tokoh menonjol dalam bidang politik dan keagamaan di Bijapur. Dia adalah 'Abd Allâh bin Syekh al-Aydarus (w. 1041/1631), yang dilahirkan di Tarim. Sebelum pindah ke Gujarat pada 1025/1616, dia belajar di Yaman dan Haramayn. Dia diinisiasi ke dalam sejumlah tarekat, termasuk Tarekat Aydarusiyah, Qadiriyah, Syadziliyah, dan Suhrawardiyah. Tetapi, dia juga dikenal sebagai muhadis. Setelah mendapatkan restu spiritual dari pamannya di Ahmadabad, 'Abd Allâh dengan segera melancarkan gerakan pembaruan Islamnya di wilayah itu,[44] sebagaimana yang akan segera kita lihat.

Siginifikansi pengungkapan riwayat beberapa ulama terkemuka dari keluarga Aydarusiyah ini adalah untuk menempatkan al-Rânirî dan pembaruannya dalam konteks yang tepat; sebab, tidak diragukan lagi, para ulama Aydarus memainkan peranan penting dalam menyalurkan gagasan-gagasan keagamaan dari Timur Tengah ke India dan lebih jauh lagi ke wilayah Melayu-Indonesia. Al-Muhibbî, misalnya, mendaftar tidak kurang dari 30 ulama terkemuka dari keluarga Aydarus, yang berpusat di Tarim. Banyak di antara mereka mengadakan perjalanan bolak-balik dari Tarim ke Haramayn lalu ke India dan ke Nusantara se-panjang abad ke-10-11/16-17.[45] Ba Syayban merupakan salah satu mata rantai penting yang menghubungkan berbagai tradisi pengetahuan Islam. Melalui murid-murid utamanya, seperti al-Rânirî dan al-Maqassarî, dia menyebarkan gagasan-gagasan keagamaan dari Tarim dan Haramayn ke India dan wilayah Melayu-Indonesia. Ba Syayban tinggal terutama

---

[43] Al-Muhibbi, *Khulâshat al-'Atsar*, II, 440-2; Brocklmann, *GAL*, II, 418; al-Baghdâdî, *Hadiyyât 'Ârifîn*, I, 600-1; al-Kattanî, *Fahras*, I, 3340; II, 967, 1021.

[44] Al-Muhibbi, *Khulâshat al-'Atsar*, II, 235-6: *EI²*, Art. "Aydarus", 780-2.

[45] Al-Muhibbi, *Khulâshat al-'Atsar*, lihat, misalnya, I, 70-1, 81-8, 182, 208, 482: II, 943, 235-6, 389-90, 440-2; II, 37, 37-8, 49-50, 51, 117-8, 118, 234; IV, 20, 26, 56, 94.

di Bijapur, salah satu pusat pengetahuan Islam dan tasawuf terkemuka di India.[46] Di sana, dia menikmati perlindungan dari Sultan 'Âdil Syah (berkuasa 1037-68/1626-56) dari Kesultanan Bahmani. Belakangan, dia pindah ke Burhanpuri—di sini dia menghasilkan beberapa buku, tetapi dia meninggal dunia di Bilgram.[47]

Setelah mempelajari ilmu-ilmu Islam dan ditunjuk sebagai khalifah Tarekat Aydarusiyah serta Rifa'iyah, tibalah waktunya bagi al-Rânirî memulai kariernya. Beberapa karyanya menunjukkan bahwa dia sangat mengenal dunia Melayu, bahkan sebelum kedatangannya ke Kepulauan Nusantara. Tampaknya dia mendapatkan informasi mengenainya dari ibunya yang diduga berasal dari Melayu, dan dari keterlibatannya dengan komunitas Jawi di Mekkah. Tetapi jelas pula, pamannya, Muhammad Jilanî, yang sering mengadakan perjalanan pulang-balik ke Aceh, juga memberinya informasi mengenai tradisi budaya dan keagamaan Melayu.

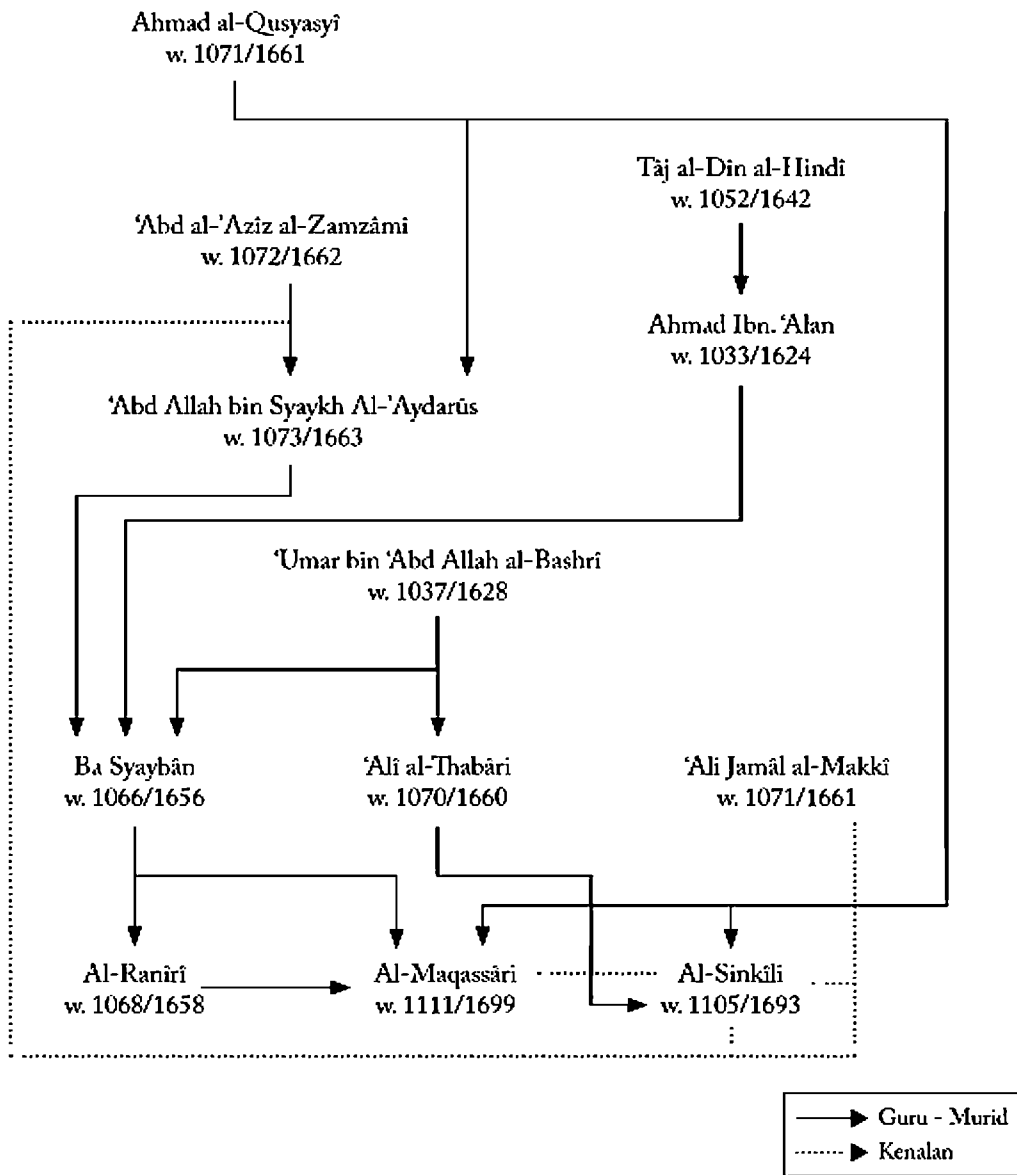
Al-Rânirî jelas merupakan perintis paling menonjol dari keluarga ulama Aydarusiyah di Kepulauan Melayu-Indonesia. Sebelumnya, saya menyebutkan bahwa 'Abd al-Rahmân bin Mushthafâ al-Aydarus (w. 1194/1780 di Mesir), seorang guru Murtadhâ al-Zabidî, juga mengadakan perjalanan ke wilayah Melayu-Indonesia. Tetapi, tidak seperti al-Rânirî, yang meninggalkan pengaruh penting di kepulauan ini, Mushthafâ al-Aydarus jelas hanya melewatinya dalam perjalanannya ke banyak bagian Dunia Islam. Namun bukan tidak mungkin bahwa dia menjalin hubungan dan mengembangkan jaringan ulama dengan Husayn bin 'Abû Bakr al-Aydarus (w. 1213/1798 di Batavia, kini Jakarta), ulama dan sufi terkemuka lainnya dari keluarga Aydarus di Kepulauan Melayu-Indonesia.[48]

---

[46] R.M. Eaton, *Sufis of Bijapur 1300-1700: Social Roles of Sufis in Medieval India*, Princeton: Princenton University Press, 1978; D.C. Verma, *History of Bijapur*, New Delhi: 1974.

[47] Al-Muhibbî, *Khulâshat al-'Atsar*, III, 215.

[48] Untuk Husayn al-Aydarus, lihat Van de Berg, *Le Hadhramout*, 162-3.

BAGAN 4. JARINGAN AL-RANIRI

Tidak ada informasi kapan al-Rânirî mengadakan perjalanan untuk pertama kalinya ke—dan menetap—di wilayah Melayu. Tetapi ada kemungkinan, selama masa antara selesainya dia menjalankan ibadah haji pada 1029/1621 dan 1047/1637, dia tinggal selama beberapa waktu di Kepulauan Nusantara, barangkali di Aceh atau Pahang di Jazirah Melayu atau di kedua-duanya. Kenaikannya secara mendadak ke jabatan Syekh al-Islam di Kesultanan Aceh pada 1047/1637 mengisyaratkan bahwa dia telah dikenal sebelumnya di lingkungan elite politik Melayu,

terutama dari Kesultanan Pahang. Putra Sultan A<u>h</u>mad dari Pahang berusia tujuh tahun ketika dia dibawa ke Aceh oleh Sultan Iskandar Muda, yang kemudian menikahkannya dengan putrinya dan memperlakukannya sebagai putranya sendiri;[49] di kemudian hari dia dikenal sebagai Iskandar Tsani. Jadi, ketika dia menggantikan ayah mertuanya menduduki takhta Kesultanan Aceh, al-Rânirî bukanlah orang baru bagi lingkungan Sultan. Sulit dipercaya, al-Rânirî dapat memperoleh perlindungan Sultan dan memangku jabatan Syekh al-Islam begitu dia tiba di Aceh tanpa pernah menjalin hubungan sebelumnya.

Apabila al-Rânirî telah berada di Nusantara sebelum 1047/1637, mengapa dia tidak muncul di Aceh waktu itu? Untuk menjawab pertanyaan ini, kita harus mempertimbangkan situasi politik dan keagamaan di Aceh selama masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda. Telah dikemukakan, pada masa ini Syams al-Dîn al-Samatranî memangaku jabatan Syekh al-Islam. Di bawah perlindungan Iskandar Muda, doktrin mistiko-filosofis Wujudiyah yang diajarkan <u>H</u>amzah al-Fansûrî dan Syams al-Dîn mengalami masa kejayaan. Karena itu, belum tepat waktunya bagi al-Rânirî menentang tatanan politik dan keagamaan yang mapan; dia harus menunggu sampai situasinya menjadi lebih menguntungkan baginya.

Ketika Syams al-Dîn dan Iskandar Muda berturut-turut meninggal dunia, al-Rânirî datang ke Aceh, tepatnya pada 6 Muharram 1047/31 Mei 1637.[50] Dia segera ditunjuk menjadi Syekh al-Islam, salah satu kedudukan tertinggi di Kesultanan di bawah Sultan sendiri, bahkan mungkin lebih berpengaruh dibanding dua pejabat tertinggi lainnya, Qadhi Malik al-'Adil dan Orang Kaya Maharaja Srimaharaja. Para wakil pedagang Belanda ke Aceh menamakannya sang "*Moorish Bishop*" (Uskup Orang Muslim).[51] Dia tentu saja terutama bertanggung

---

[49] Al-Rânirî, *Bustân al-Salâthin*, peny. Iskandar, 36. Bandingkan dengan MS. Leiden University, Cod. Or. 5443, vol. 28-30.

[50] Voorhoeve, "Van en over Nuruddin", 357.

[51] *Daghregister 1641-2*, 166.

jawab atas masalah-masalah keagamaan, tetapi catatan-catatan Belanda menjelaskan, dia juga memainkan peranan penting dalam masalah-masalah ekonomi dan politik. Ketika para pedagang Gujarat sekali lagi berusaha menguasai perdagangan di Aceh, Belanda dengan keras memprotes, tetapi sia-sia. Melalui niat baik dan perantaraan al-Rânirî sajalah, maka Sultanah Shâfiyyah al-Dîn (1051-86/1641-75), janda Iskandar Tsani, menarik kebijaksanaan yang menguntungkan bagi para pedagang Gujarat dan merugikan Belanda.[52]

Setelah mendapatkan pijakan kuat di istana Sultan Aceh, al-Rânirî mulai melancarkan pembaruan Islamnya di Aceh. Menurut pendapatnya, Islam di wilayah ini telah dikacaukan kesalahpahaman atas doktrin sufi. Al-Rânirî hidup selama tujuh tahun di Aceh sebagai seorang alim, mufti, dan penulis produktif, yang mencurahkan banyak tenaga untuk menentang doktrin Wujudiyah. Dia bahkan melangkah demikian jauh dengan mengeluarkan fatwa yang mengarah pada semacam perburuan terhadap orang-orang sesat; membunuh orang-orang yang menolak melepaskan keyakinan dan meninggalkan praktik-praktik sesat mereka, dan membakar hingga jadi abu seluruh buku mereka. Dia berhasil mempertahankan kedudukannya di istana sampai 1054/1644 ketika secara tiba-tiba dia meninggalkan Aceh menuju kota kelahirannya, Ranir. Hal ini dicatat salah seorang muridnya dalam kolofon karya al-Rânirî, *Jawâhir al-'Ulûm fî Kasyf al-Ma'lûm*:[53]

> Maka kitab ini selesai dikarang pada hari Senin, waktu zhuhur, 20 Zulhijjah 1076 ... Kitab ini telah dikarang pengarangnya dari awal sampai akhir Bab Kelima. Setelah selesai bagian ini datanglah takdir yang tidak dapat ditolak. Ia berlayar (kembali) ke Tanah Airnya Ranir pada tahun 1054 H, dan menyuruh salah seorang muridnya untuk menyelesaikannya.

---

[52] *Daghregister 1641-2, ibid.*

[53] Teks Melayu itu dikutip dalam Voorhoeve, "Van en over Nuruddin", 353. Bandingkan dengan A. Daudy, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Nuruddin ar-Raniri*, Jakarta: Rajawali, 1983, 45; H. Djajadiningrat, "De ceremonie van het "poela batee" op het graf van Soeltan Iskandar II van Atjeh (1636-1641)", *TBG*, 69 (1929), 109-11.

Kutipan pendek ini jelas tidak memberikan keterangan mengenai penyebab kenapa al-Rânirî tiba-tiba kembali ke Ranir. Hal ini mendorong Daudy[54] berspekulasi bahwa keberangkatan al-Rânirî yang tiba-tiba ada kaitannya dengan ketidaksukaannya terhadap kebijaksanaan Sultanah Shâfiyyah al-Dîn yang berencana menghukum mati orang-orang yang menolak diperintah wanita. Mereka percaya, menurut tradisi setempat dan juga syariat, tidaklah layak bagi wanita untuk menjadi penguasa. Akibatnya, timbul penentangan terhadap pemerintahannya; dan keberangkatan al-Rânirî mewakili sikap oposisi itu. Tetapi, penjelasan ini tampaknya kurang masuk akal. Kita memang dapat mengharapkan munculnya secara oposisi atau resistensi suatu masyarakat Muslim yang berorientasi kepada syariat terhadap pemerintahan seorang wanita; namun, sepanjang menyangkut keberangkatan al-Rânirî, sulit dipercaya, kembalinya ke kota kelahirannya disebabkan ketidaksukaannya diperintah wanita yang telah menunjukkan kebaikan hatinya kepadanya. Bahkan banyak karyanya ditulis untuk memenuhi perintah sang Sultanah, termasuk karya-karya yang ditulis pada saat-saat terakhir sebelum keberangkatannya.

Teka teki keberangkatan al-Rânirî yang mendadak itu terpecahkan ketika Takeshi Ito menerbitkan sebuah artikel pendek, namun sangat penting,[55] yang didasarkan atas buku harian seorang *opperkoopman* ("pedagang tinggi") Peter Sourij, yang pada 1053/1643 dikirim VOC (*Verenigde Oost Indische Compagnie*) sebagai komisaris perdagangan ke Jambi dan Aceh. Dalam sebuah catatan buku hariannya tertanggal 8 Agustus 1643, Sourij melaporkan bahwa kedatangan seorang *Moorish Bishop* (*sic*) dari Surat, India ke Aceh menimbulkan perdebatan yang tidak habis-habisnya antara dirinya dan al-Rânirî, sebab al-Rânirî mencap doktrin-doktrin yang dibawa si pendatang baru itu "sesat". Perdebat-an itu menempatkan Sultanah dalam situasi yang tidak enak dan sulit. Dia

[54] A. Daudy, *Syekh Nuruddin ar-Raniri*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978, 17.

[55] Takeshi Ito, "Why Did Nuruddin ar-Raniri leave Aceh in 1054 A.H.", *BKI* 134 (1978, 489-91). Ito memanfaatkan Koloniaal Archief No. 1052, vol. 667v-668r.

sebelumnya mengikuti pandangan-pandangan al-Rânirî, tetapi kini ajaran pendatang baru itu dengan segera mendapatkan momentum.

Dua minggu kemudian, Sourij memberi lebih banyak informasi yang melatarbelakangi masalah ini. Dalam catatan tertanggal 22 Agustus, dia lagi-lagi melaporkan perdebatan yang berkelanjutan antara kedua ulama itu, dan kini di hadapan kepala Dewan Penasihat Bersama Kesultanan atau Orang Kaya Maharajalela. Yang lebih penting lagi, Sourij memberitahu, orang baru itu adalah Sayf al-Rijâl, seorang Minangkabau, yang pernah belajar di Aceh dengan Syekh Maldin (Jamâl al-Dîn?). Yang terakhir ini dibuang dari Aceh setelah kedatangan al-Rânirî karena pandangan-pandangannya yang dianggap menyimpang. Sayf al-Rijâl dengan segera merebut hati banyak orang Aceh, karena pengetahuan dan kesalehannya. Dia bahkan menyerahkan seluruh rumahnya dan tanah di lingkungannya kepada lembaga agama.

Al-Rânirî memberikan penjelasan mengenai seluruh situasi itu:

> Kemudian dari itu, maka datanglah Sayf al-Rijâl, maka berbahaslah ia dengan kami seperti bahas mereka itu yang dahulu jua. Maka jawab kami: "Betapa kau benarkan akan kaum yang berkata: *wa Allâh bi Allâh ta Allâh*, insan itulah Allah dan Allah itulah insan (*sic*)?" ... maka sahutnya (Sayf al-Rijâl): "Inilah iktikadku dan iktikad segala ahli Mekkah dan Madinah ...." Maka berlanjutanlah perkataannya, maka kembalilah kebanyakan orang kepada iktikad yang sesat itu juga.[56]

Jelas, perdebatan sengit antara al-Rânirî dan Sayf al-Rijâl menjadi masalah politik yang meninggalkan perpecahan. Orang Kaya tidak berhasil mengatasi masalah, sehingga Dewan Penasihat Bersama Kesultanan dan para *bentara* (menteri) harus mengadakan pertemuan berkali-kali untuk menyelesaikan kontroversi. Tetapi mereka pun gagal. Satu-satunya yang dapat mereka lakukan adalah menyarankan agar kasus itu diputuskan Sultanah Shâfiyyah al-Dîn, tetapi Sultanah dengan

[56] Al-Rânirî, *Fath al-Mubîn*, MS dalam koleksi Daudy, 4, dikutip dalam karyanya, *Allah*, 47. Bagian yang jauh lebih panjang juga dikutip dalam A. Hasjmi, *Syi'ah dan Ahlussunnah*, Surabaya: Bina Ilmu, 1983, 107-9.

bijaksana menolak saran itu, sebab dia mengakui tidak mempunyai banyak pengetahuan mengenai masalah-masalah keagamaan. Maka, dia menyerahkan kasus itu ke tangan para *uleebalang* (pemangku adat).

Dengan penolakan Sultanah menggunakan wewenangnya guna mengakhiri perbedaan pendapat yang tajam antara kedua ulama itu, semacam kekacauan politik dan keagamaan dengan segera menyebar di kalangan penduduk. Begitu kacaunya situasi waktu itu sehingga Sourij mengeluh, karena terjadinya penundaan dalam urusan dagangnya. Akhirnya, Sayf al-Rijâl meraih kemenangan. Sourij dalam catatannya tertanggal 27 Agustus 1643 menulis, Sayf al-Rijâl dipanggil ke istana oleh Sultanah sendiri, dan dalam kesempatan itu dia menerima perlakuan sebagai tokoh terhormat. Dengan kejadian itu, tertutuplah pintu bagi al-Rânirî, dan sebagai akibatnya dia terpaksa meninggalkan arena.

Tidak ada informasi lebih lanjut mengenai Sayf al-Rijâl yang memenangkan pertarungan. Tetapi jelas, dia mewakili serangan balasan yang kuat terhadap al-Rânirî, yang selama sekitar tujuh tahun menghukum mati para pengikut H̲amzah al-Fansûrî dan Syams al-Dîn. Hal penting lainnya yang patut dicatat adalah sifat internasional keberhasilan Sayf al-Rijâl. Untuk memenangkan pertarungan, dia mengadakan perjalanan jauh ke Surat untuk belajar. Saya tidak menemukan sumber tentang dengan siapa dia belajar di sana. Yang pasti, ketika dia kembali, dia memiliki kelebihan yang memungkinkannya menentang al-Rânirî dan tidak dengan mudah dikalahkannya dalam perdebatan sengit mereka.

Al-Rânirî kembali ke kota kelahirannya pada 1054/1644-45, sebagaimana disebutkan dalam catatan pada akhir karyanya *Jawâhir al-'Ulûm fî Kasyf al-Ma'lûm*. Dia melewatkan sisa 14 tahun kehidupannnya di Ranir. Meski kini dia jauh dari Aceh atau Nusantara, dia mempertahankan kepeduliannya terhadap kaum Muslim di "negeri di bawah angin". Al-H̲asani meriwayatkan, setelah kembali ke kota kelahirannya, al-Rânirî menulis sedikitnya tiga karya[57] yang berkaitan dengan

[57] Lihat al-H̲asanî, *Nuzhat al-Khawâthir*, V, 350. Untuk daftar lengkap karya-karya al-Rânirî, lihat H.N. van der Tuuk, "Kort Verslag der Maleische Handschriften", *BKI*, 13 (1866),

masalah-masalah yang sering dihadapinya di Aceh. Salah satu karya itu ditulis sebagai jawabannya atas pertanyaan-pertanyaan yang dikemukakan Sultan Banten, 'Abû al-Mafakir 'Abd al-Qadîr al-'Alî. Al-Rânirî meninggal dunia pada Sabtu, 22 Dzulhijjah 1068/21 September 1658.[58]

2. Karya-karya dan Pembaruan al-Rânirî

Al-Rânirî adalah penulis produktif dan terpelajar. Menurut berbagai sumber, dia menulis tidak kurang dari 29 karya. Tetapi, tidak semuanya ditulis semasa kariernya tujuh tahun di Aceh. Misalnya, salah satu karyanya yang paling banyak ditelaah, *al-Sirâth al-Mustaqîm*, dipersiapkan—setidaknya sebagian—sebelum dia datang ke Aceh. Karya-karyanya kebanyakan membicarakan tentang tasawuf, fikih, Hadis, sejarah, dan perbandingan agama.

Karena dia banyak menulis mengenai kalam dan tasawuf, jelas al-Rânirî menganggap salah satu masalah dasar di kalangan kaum Muslim Melayu-Indonesia adalah *'aqâ'id* (landasan keimanan). Karena itu, dia berusaha menjelaskan, antara lain hubungan antara hakikat Tuhan dan hubungannya dengan alam raya serta manusia.[59] Dia menjelaskan doktrin Asy'ariyah mengenai perbedaan (*mukhâlafah*) antara Tuhan dan alam raya, asal usul dunia dalam masa (*ahdats*), dan transendensi mutlak Tuhan *vis-à-vis* manusia. Dengan kesetiaannya pada ajaran Asy'ariyah, tidak sulit memahami mengapa dia bersikap begitu sengit terhadap H̲amzah al-Fansûrî dan Syams al-Dîn, yang mempertahankan imanensi Tuhan dalam ciptaan-Nya.

---

terutama h. 462-6: P. Vooergoeve, "Lijst der Geschriften van Raniri", *BKI*, 111 (1955), 152-161; Tudjimah (peny.), *'Asrâr al-'Insân fî al-Rûh wa al-Rahmân*, Bandung: al-Ma'arif, 1961, 9-22; Daudy, *Allah*, 47-58. Untuk klasifikasi karya-karyanya menurut cabang-cabang disiplin Islam, lihat Siti Chamamah Soeratno, *et al.*, *Memahami Karya-karya Nuruddin Arraniri*, Jakarta: Departemen P & K, 1982, 16-48.

[58] Al-H̲asanî, *Nuzhat al-Khawâthir*, V, 349.

[59] Untuk pembahasan lebih lanjut tentang pemikiran al-Rânirî mengenai tasawuf, lihat misalnya, al-Attas, *Raniri: A Commentary*; Daudy, *Allah*; Siti Chamamah Soeratno, *et al.*, *Memahami Karya-karya*. Untuk perbandingan antara ajaran-ajarannya dengan ajaran H̲amzah al-Fansûrî dan Syams al-Dîn, lihat Nieuwenhuijze, *Samsu'l-Din*; "Nur al-Din al-Raniri als bestrijder der Wugudiya", *BKI*, 104 (1948), 337-411; al-Attas, *Mysticism of Hamzah*.

Meski al-Rânirî secara umum dikenal berafiliasi dengan Tarekat Rifa'iyah, dia juga berafiliasi dengan Tarekat Aydarusiyah dan Qadiriyah. Kaitannya, terutama dengan Tarekat Aydarusiyah, tampaknya sangat menentukan dalam mengembangkan kecenderungan radikalnya. Eaton berkesimpulan, Aydarusiyah dengan akar-akar Arabianya yang kuat merupakan salah satu tarekat pembaru terpenting di wilayah Anak-Benua India. Dengan keras Aydarusiyah menekankan keselarasan antara jalan mistik dan kepatuhan penuh pada syariat. Tarekat ini juga terkenal karena sifat nonasketis dan sikap aktivisnya.

Dengan ciri-ciri ini, Aydarusiyah jelas merupakan tarekat jenis neo-sufi. Para ulama sufi terkemuka dari Aydarusiyah berusaha menanamkan di India bukan hanya ajaran-ajaran Islam yang lebih berorientasi pada syariat, tetapi juga simbol-simbol fisik tertentu dari kebudayaan Arab. 'Abd Allâh bin Syekh al-Aydarus (w. 1041/1631), misalnya, melangkah demikian jauh dengan gerakan pembaruannya sehingga dia berusaha "mengubah" Sultan 'Ibrâhîm II ('Adil Syah) dari Syi'isme menjadi Islam Sunni. Meski Sultan bersikap toleran terhadap kaum Syi'i, padahal dia sendiri tidak pernah menjadi pengikut Syi'i. 'Abd Allâh juga dengan gigih membujuk Sultan mengenakan pakaian Arab.[60]

Menggabungkan dirinya dengan kecenderungan umum dalam jaringan ulama, al-Rânirî menekankan pentingnya syariat dalam praktik tasawuf dengan menulis *al-Sirâth al-Mustaqîm* di Tanah Melayu.[61] Dalam karya ini, dia menegaskan tugas utama dan mendasar setiap orang Muslim dalam hidupnya. Dengan menggunakan garis besar yang telah dikenal dalam sembarang buku fikih, dia secara perinci menjelaskan berbagai hal menyangkut bersuci (*wudhû'*), shalat (*shalâh*), zakat (*zakâh*), puasa (*shawm*), haji (*ḫâjj*), kurban (*qurbân*), dan semacamnya.

---

[60] Faton, *Sufis of Bijapur*, 127-9. Bandingkan dengan al-Muhibbi, *Khulâshat al-'Atsar*, II, 235-6.

[61] Untuk pembahasan terperinci mengenai *Shirâth al-Mustaqîm*, lihat R.S. Tjokrowinoto, *Tinjauan Kitab Shirath' l-Mustaqim (Karangan Nur al-Din Ar-Raniri)*, tidak diterbitkan, tesis Drs., Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta: 1964.

Meski buku ini tampaknya hanya memberikan penjelasan sederhana atas aturan-aturan fikih dasar, kita hendaknya tidak mengesampingkan makna pentingnya bagi kaum Muslim Melayu-Indonesia pada masa ketika tasawuf eksesif dan spekulatif sedang merajalela.

Kebanyakan karya al-Rânirî bersifat polemis, dan sampai batas-batas tertentu apologetis. Tetapi ini tidak menyembunyikan fakta penting, bahwa dia selalu memanfaatkan dengan baik buku-buku standar dan tokoh-tokoh terkemuka. Dia jelas seorang pembaca yang rajin. Dalam hal kalam dan tasawuf, dengan fasih dia mengikuti al-Ghazâlî, 'Ibn al-'Arabî, al-Qunyawî, al-Qasyanî, al-Firuzabadi, al-Jilî, 'Abd al-Rahmân al-Jâmi', Fadhl Allâh al-Burhânpûrî, dan para ulama terkemuka lainnya.[62] Adapun dalam bidang fikih, dia mendasarkannya pada buku-buku Syafi'i standar, seperti *Minhâj al-Thâlibîn* karya Nawawî, *Fath al-Wahhâb bi Syarh Minhâj al-Thullâb* karya Zakariyâ al-Ansharî, *Hidâyat al-Muhtaj Syarh al-Mukhtashar* tulisan 'Ibn Hajar, *Kitâb al-Anwâr* karya al-Ardabilî atau *Nihâyat al-Muhtaj* (*ilâ Syarh al-Minhâj* karya al-Nawawî) karya Syams al-Dîn al-Ramlî.[63] Mengingat karya-karya al-Rânirî dan sumber-sumber mereka, jelas dia lebih dari sekadar seorang Syekh al-Islam bersemangat, yang memanfaatkan pengaruh keagamaan dan politiknya untuk menghukum mati para pengikut Wujudiyah. Dia adalah orang terpelajar dan penuh argumen, yang menyelidiki seluk-beluk doktrin-doktrin mistis untuk menempatkannya pada jalur yang tepat dan benar.

Dalam karya-karya polemiknya, al-Rânirî dengan gencar menuduh pengikut Wujudiyah sebagai sesat dan bahkan memercayainya banyak Tuhan (politeis). Sebagai akibatnya, mereka dapat dihukum mati jika tidak mau bertobat.[64] Lebih jauh lagi, dia menantang para pendukung doktrin Wujudiyah memperdebatkan masalah ini. Al-Rânirî menyatakan, perdebatan itu diselenggarakan di istana kesultanan di

---

[62] Untuk sumber-sumber doktrin sufi al-Rânirî, lihat Tudjimah, *'Asrâr al-'Insân*, 244-87; al-Attas, *A Commentary*, 15-24; Daudy, *Allah*, 226, 247.

[63] R.S. Tjokrowinoto, *Tinjauan*, 124; Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf*, 29.

[64] Al-Rânirî, *Tibyân fî Ma'rifah al-'Adyân*, dalam Voorhoeve, *Twee Maleische*, 5.

hadapan Sultan atau Sultanah. Dalam beberapa kasus, perdebatan-perdebatan sangat sengit dan berlangsung selama beberapa hari. Namun mereka gagal mengatasi masalah. Sultan Iskandar Tsani berulang kali memerintahkan para pendukung Wujudiyah mengubah pendapat mereka dan bertobat kepada Tuhan, karena kesesatan mereka, tetapi ini pun sia-sia. Akhirnya, Sultan memerintahkan agar mereka dibunuh dan buku-buku mereka dibakar di depan masjid besar Banda Aceh, Bayt al-Rahmân.[65] Al-Rânirî mengatakan kepada kita dengan cara yang sangat hidup:

> ... dan lagi kata mereka itu, *al-'alam huwa Allâh, huwa al-'alam*, bahwa alam itu Allah dan Allah itu alam. Setelah sudah demikian itu, maka disuruh raja akan mereka itu membawa tobat daripada iktikad yang kufur itu. Maka dengan beberapa kali disuruh raja jua akan mereka itu membawa tobat, maka sekali-kali tiada ia mau tobat, hingga berperanglah mereka itu dengan penyuruh raja. Maka disuruh oleh raja bunuh akan mereka itu, dan disuruhnya himpunkan segala kitab karangan guru mereka di tengah medan masjid yang bernama Bayt al-Rahmân. Maka disuruh oleh raja tundukan segala kitab itu.[66]

Para ahli berusaha menjelaskan mengapa al-Rânirî memanfaatkan kedudukannya sebagai Syekh al-Islam Kesultanan untuk mengeluarkan fatwa yang menyatakan kafir kepada pendukung Wujudiyah. Daudy, misalnya, menyatakan kepribadian al-Rânirî yang tidak kenal kompromi erat kaitannya dengan pengalaman masa lalunya ketika hidup di lingkungan Hindu yang penuh permusuhan di India.[67] Konflik sosial dan keagamaan yang berkepanjangan antara kelompok minoritas Muslim dan mayoritas Hindu tidak menciptakan toleransi di dalam segmen-segmen kedua golongan masyarakat itu; dan al-Rânirî adalah produk masyarakat semacam itu.

---

[65] Al-Rânirî, *Tibyân*, dalam *ibid.*; *Bustân al-Salâthîn*, peny. Iskandar, 40-1.

[66] Al-Rânirî, *Fath al-Mubîn*, MS dalam koleksi Daudy vol. 3-4, dikutip dalam karya *Allah*, 41; juga dalam koleksi Hasjmi, dikutip dalam karyanya, *Syi'ah dan Ahlussunnah*, 109.

[67] Daudy, *Allah*, 44-5.

Jika kita melihat kasus al-Rânirî dengan perspektif agak lebih jauh, penafsiran semacam itu memang sah saja. Tetapi saya berpendapat, kepribadian al-Rânirî yang tidak kenal kompromi terutama berkaitan dengan semangat pembaruan dalam jaringan ulama. Dengan kata lain, seperti dikemukakan dengan tepat oleh Drewes, oposisi radikal al-Rânirî terhadap Hamzah al-Fansûrî dan Syams al-Dîn al-Samatrani, serta para pengikut mereka, bukanlah kasus perkecualian dari "reaksi ortodoksi" terhadap mistikisme menyimpang.[68]

Hukuman mati terhadap para pengikut Wujudiyah meninggalkan dampak yang melekat lama dalam kehidupan Islam di Nusantara. Ia mendorong dilakukannya peninjauan kembali di kalangan para ulama, terutama al-Sinkilî, atas konsep-konsep seperti "Muslim", "kafir", *tasâmuh* (toleransi keagamaan), dan semacamnya, yang semuanya nanti dibahas lebih lanjut. Yang lebih penting lagi, fatwa atau *takfîr* al-Rânirî serta pembunuhan terhadap kaum Muslim penganut Wujudiyah sampai ke Haramayn. Sebuah naskah anonim yang ditulis pada 1086/1675[69] menyatakan bahwa naskah itu merupakan jawaban sang penulis terhadap pertanyaan-pertanyaan yang berasal dari sebuah pulau di wilayah Jawah (*min ba'dh jazâ'ir Jâwah*). Masalah yang dikemukakan di dalam naskah adalah bahwa seorang alim yang datang dari "Atas Angin"[70] menuduh seorang sufi Wujudiyah sebagai kafir. Kasus ini dibawa ke istana untuk mendapatkan perhatian Sultan. Alim itu menuntut dengan keras agar dia bertobat, tetapi dia menolak. Sufi itu menyatakan, dia

---

[68] Karier al-Rânirî di Aceh terjadi pada masa ketika doktrin-doktrin Wujudiyah berhadapan dengan oposisi teologis serius atau tengah ditafsirkan kembali oleh banyak ulama di pusat-pusat keilmuan Islam, secara lebih ketat dengan berpedoman pada syariat. Dalam pengertian ini, kasus al-Rânirî merupakan contoh kasus bagus mengenai bagaimana semangat pembaruan jaringan ulama diterjemahkan pula ke dalam pembaruan di wilayah Melayu-Indonesia.

[69] MS Leiden University Cod. Or. 2467 (5660), vol. 12-31.

[70] "Negeri di Atas Angin" adalah istilah populer dalam literatur Arab Abad Pertengahan untuk menyebut bagian "atas" dari wilayah sebelah barat Melayu-Indonesia. Sebaliknya, istilah "Negeri di Bawah Angin" digunakan untuk menyebut seluruh Kepulauan Nusantara. Lihat H. Clifford & F.A. Swettenham, *A Dictionary of the Malay Language*, I, Taiping: 1894, 63.

tidak mau bertobat karena argumennya tidak dipahami. Tetapi, tidak seorang pun menanggapinya secara sungguh-sungguh; dan akhirnya Sultan mengeluarkan perintah untuk membunuhnya bersama semua orang yang mengikuti ajaran-ajarannya. Mereka semua dibakar. Apakah hal semacam itu diperbolehkan?

Pengarah risalah itu menjelaskan bahaya beradu argumen dengan orang-orang yang tidak memahami masalah. Sekalipun demikian, pernyataan-pernyataan sufi itu bahwa dia tidak dipahami selayaknya merupakan pertanda dia mengikuti penafsiran-penafsiran rumit dari doktrin keagamaan tertentu yang dia sendiri tidak mampu menjelaskannya kepada sang alim, yang mencapnya kafir. Bagaimanapun kasusnya, adalah salah besar membunuhnya beserta para pengikutnya. Lebih jauh dia menjelaskan, tuduhan itu jelas didasarkan atas pemahaman harfiah atas doktrin Wujudiyah; namun, sikap ini tidak dilarang dalam Islam. Selanjutnya, dia mengutip Nabi SAW bahwa setiap pernyataan kaum Muslim tidak bisa dianggap salah selama orang-orang lain dapat menafsirkannya dengan cara yang berbeda.

Tidak mengherankan, penulis risalah itu adalah 'Ibrâhîm al-Kuranî.[71] Alim dari "Atas Angin" itu jelas adalah al-Rânirî; sang Sultan adalah Iskandar Tsani; dan orang yang membawa masalah itu ke Haramayn adalah al-Sinkilî. Sebagaimana akan saya jelaskan secara lebih perinci nanti, al-Sinkilî tidak dapat menerima cara al-Rânirî melancarkan pembaruannya. Karena itu, dia membawa masalah itu kepada gurunya di seberang Samudera Hindia di Madinah. Dan, akhirnya dia menerima tanggapan gurunya. Kejadian ini menunjukkan pada kita bagaimana jaringan intelektual dan keagamaan guru-murid memainkan peranan mereka dalam perjalanan sejarah Islam di Kepulauan Nusantara.

---

[71] MS Leiden University Cod. Or. 2467 (5660), vol. 12-21. Dalam kolofon karya ini, 'Abd Allâh al-Jâwî, penyalinnya, berdoa kepada Tuhan agar memberikan rahmat-Nya kepada 'Ibrâhîm bin Hasan al-Kurdi al-Kuranî al-Syahrânî al-Madanî. Lihat folio 12. Bandingkan dengan Voorhoeve, "Van en over Nuruddin", 365-8.

3. PERANAN AL-RÂNIRÎ DI DUNIA ISLAM MELAYU-INDONESIA

Al-Rânirî, seperti telah kita kenal, adalah benar-benar orang yang bermartabat tinggi. Dia terutama adalah seorang sufi, ahli teologi, dan *faqîh* (ahli hukum). Tetapi, dia juga seorang sastrawan dan politisi. Kepribadiannya yang mempunyai banyak segi dapat menimbulkan kesalahpahaman, terutama jika kita memandang hanya satu aspek tertentu dari pemikirannya. Akibatnya sampai saat ini, dia lebih sering dianggap sebagai seorang sufi, yang hanya disibukkan dengan praktik-praktik mistis; padahal dia juga seorang *faqîh* yang perhatian utamanya adalah penerapan praktis aturan-aturan paling mendasar dari syariat. Karena itu, untuk memahaminya secara benar kita harus mempertimbangkan semua aspek pemikiran, kepribadian, dan aktivitasnya.

Meski masa karier al-Rânirî di Nusantara relatif sebentar, peranannya dalam perkembangan Islam di wilayah Melayu-Indonesia tidak bisa diabaikan. Dia memainkan peranan penting dalam membawa tradisi besar Islam ke wilayah ini dengan menghalangi kecenderungan kuat intrusi tradisi lokal ke dalam Islam. Tanpa mengabaikan peranan para pembawa Islam dari Timur Tengah atau tempat-tempat lain di masa lebih awal, kita dapat mengatakan al-Rânirî merupakan suatu mata rantai sangat kuat, yang menghubungkan tradisi Islam di Timur Tengah dengan tradisi Islam di Nusantara. Jelas, dia merupakan salah seorang penyebar terpenting pembaruan Islam di Nusantara.

Saya tidak menemukan banyak informasi tentang jaringan murid-murid al-Rânirî, tetapi agaknya muridnya yang paling menonjol di Nusantara adalah al-Maqassarî. Al-Maqassarî, dalam salah satu karyanya yang berjudul *Safînat al-Najâh*, mengetengahkan silsilah Tarekat Qadariyah dari al-Rânirî. Al-Maqassarî secara gamblang menyatakan, bahwa al-Rânirî adalah syekh dan gurunya.[72] Meski terdapat bukti ini, masih ada masalah-masalah menyangkut waktu dan tempat mereka bertemu, yang akan dibicarakan secara lebih tuntas dalam pembahasan

---

[72] Hamka, *Dari Perbendaharaan*, 40-1; Tudjimah, *et al.*, *Syekh Yusuf*, 22-3.

mengenai al-Maqassarî nanti. Saya tidak mendapatkan nama dari para murid al-Rânirî, kecuali al-Maqassarî. Seperti dikemukakan di depan, setelah kembali ke Ranir, dia mengabdikan dirinya untuk mengajar dan menulis; dia bahkan memerintahkan muridnya menyelesaikan karya-nya *Jawâhir al-'Ulûm fî Kasyf al-Ma'lûm*, tetapi dia tidak menyebutkan nama murid-muridnya ini.[73]

Meski ada kekaburan menyangkut murid-muridnya, peranan al-Rânirî dalam penyebaran pembaruan melalui karya-karyanya tidak dapat disangkal. Kebiasaannya mengutip banyak tokoh ahli terkenal dan karya-karya standar untuk mendukung agumen-argumennya di seluruh tulisannya merupakan sarana penting bagi penyebaran gagasan pembaruannya. Dengan cara ini, dia memperkenalkan para tokoh ahli kepada kaum Muslim di Nusantara. Lebih jauh lagi, dengan memperkenalkan dan menyebarkan ke Nusantara penafsiran Islam yang dipegang aliran utama kaum ulama dan sufi di pusat-pusat pengetahuan dan keilmuan Islam, dia memberikan daya dorong yang kuat untuk lahir dan berkembangnya pembaruan di kalangan Muslim Melayu. Penguasa-an al-Rânirî atas bahasa Arab, Persia, Urdu, Melayu, dan Aceh sangat membantunya dalam membangun reputasi ilmiahnya.

Dengan karya-karya polemiknya melawan apa yang dianggapnya sebagai Wujudiyah "sesat"; al-Rânirî merupakan orang pertama di Nu-santara yang menjelaskan perbedaan antara penafsiran dan pemahaman yang salah maupun benar atas doktrin-doktrin dan praktik-praktik sufi. Sudah tentu, ada usaha-usaha yang dilakukan ulama, seperti Fahl Allâh al-Burhânpûrî, untuk menjelaskan perbedaan ini. Tetapi al-Burhânpûrî tidak berhasil mencapai sasaran yang dimaksudkannya.[74] Sebaliknya, karyanya mendorong timbulnya kebingungan keagamaan di kalang-

[73] Lihat kolofon karya ini, dalam Tudjimah (peny.), *'Asrâr al-'Insân*, 6. Lihat pula catatan kaki no. 53 di atas.

[74] Lihat Fadl Allâh al-Burhânpûrî, *Tuhfah al-Mursalah ilâ Rûh al-Nabî*, teks bahasa Arab dan Jawa, terj. bahasa Inggris oleh A.H. Johns, Canberra: The Australian National University, 1965.

an kaum Muslim Melayu-Indonesia, sebagaimana dibahas di muka. Usaha-usaha lebih lanjut agaknya juga dilakukan Hamzah al-Fansûrî dan Syams al-Dîn. Tetapi, seperti yang dikatakan al-Attas, karya-karya mereka lagi-lagi gagal untuk menarik garis perbedaan yang jelas, terutama antara Tuhan dengan alam raya, atau hubungan-hubungan Tuhan dengan ciptaan.[75]

Menurut al-Attas, konsekuensi lebih lanjut dari penjelasan al-Rânirî mengenai jenis-jenis tasawuf adalah mendorong intensifikasi islamisasi di wilayah Melayu.[76] Proses itu didorong lebih jauh oleh tulisan-tulisan al-Rânirî mengenai syariat dan fikih, terutama melalui karyanya *Shirâth al-Mustaqîm*. Al-Rânirî adalah alim pertama di Nusantara yang mengambil inisiatif menulis semacam buku pegangan standar mengenai kewajiban-kewajiban agama (fikih) yang mendasar bagi semua orang. Meskipun aturan-aturan syariat atau fikih dalam batas-batas tertentu telah dikenal dan dipraktikkan sebagian kaum Muslim Melayu-Indonesia, tidak ada satu pun karya Melayu yang dapat diacu sebelum munculnya karya al-Rânirî. Karena itu, tidak sulit memahami mengapa karya ini menjadi sangat populer dan masih digunakan sampai hari ini di beberapa bagian dunia Melayu-Indonesia.[77]

Kepedulian al-Rânirî mengenai penerapan aturan-aturan perinci fikih mendorongnya menyarikan bagian-bagian karyanya *Shirâth al-Mustaqîm* dan mengeluarkannya sebagai karya terpisah. Yang paling terkenal di antara sari-sari ini adalah *Kaifiyât al-Shalâh* dan *Ba' al-Nikâh*;

---

[75] Untuk pembahasan terperinci, lihat al-Attas, *Raniri: A Commentary*; Tudjimah (peny.), *'Asrâr al-'Insân*; Daudy, *Allah*.

[76] Al-Attas, *Raniri: A Commentary*, 8, 46.

[77] Ada beberapa edisi karya ini yang kini tersedia. Lihat al-Rânirî, *Shirâth al-Mustaqîm*, peny. Syekh Ahmad bin Muhammad Zayn Musthafâ al-Fâtani, Singapore: n.d.; edisi lainnya dicetak pada margin dari karya Muhammad al-Banjârî, *Sabîl al-Muhtadî*, Singapore: Sulayman Mar'ie, n.d. Untuk penyebaran dan penggunaan *Shirâth al-Mustaqîm*, lihat Mohd. Nor Bin Ngah, *Kitab Jawi: Islamic Thought of the Malay Muslim Scholars*, Singapore: ISEAS, 1983; Muhd. Saghir Abdullah, *Perkembangan Ilmu Fiqh*, terutama h. 29-31; Martin van Bruinessen, "Kitab Fiqh di Pesantren Indonesia dan Malaysia", *Pesantren*, 6, I (1989), 37; "Kitab Kuning: Books in Arabic Script used in the Pesantren Milieu", *BKI*, 146 (1990), 249-50.

yang terakhir ini, bersama dengan *Shirâth al-Mustaqîm*, dikirimkan al-Rânirî sendiri ke Kedah pada sekitar 1050/1640. Ini ternyata sangat penting dalam upaya intensifikasi islamisasi lebih jauh di Kedah.[78] Karena alasan ini, ada pendapat, peranannya dalam proses islamisasi di Kedah sama pentingnya dengan sumbangan para penyebar Islam di masa lebih awal yang secara langsung membawa Islam ke tengah orang-orang Kedah.[79]

Peranan al-Rânirî dalam mengintensifkan proses islamisasi juga jelas dalam bidang politik. Selama kariernya di Aceh, sebagai Syekh al-Islam Kesultanan, di antara tugas-tugasnya adalah memberi nasihat kepada Sultan Iskandar Tsani—yang baru saja naik takhta—dalam berbagai masalah, baik yang bersifat religius maupun politis. Dalam karyanya *Bustân al-Salâthîn*, dia mengungkapkan bagaimana dia menasihati Sultan dalam fungsinya sebagai penguasa dan *khalîfah* Tuhan di bumi. Dengan mengutip ayat Al-Qur'an, dia menjelaskan kepada Sultan tanggung jawab dan kewajibannya kepada rakyat; melindungi yang lemah, dan mendatangkan kebaikan bagi rakyat akan membuatnya dilindungi dan dirahmati Tuhan. Barangkali karena nasihat-nasihatnya, Sultan Iskandar Tsani menghapuskan hukuman-hukuman yang tidak Islami bagi para penjahat, seperti "mencelupkan minyak" dan "menjilat besi".[80] Sultan juga melarang rakyatnya membahas masalah-masalah seputar Wujud Tuhan dengan akal.[81]

Menurut al-Rânirî, penerapan syariat tidak dapat ditingkatkan tanpa pengetahuan lebih mendalam mengenai Hadis Nabi SAW. Karena itu, dia mengumpulkan dalam karyanya *Hidâyat al-Habîb fî al-Targhîb wa al-Tartîb* sejumlah Hadis yang diterjemahkannya dari bahasa Arab ke dalam bahasa Melayu agar penduduk Muslim mampu memahaminya secara benar. Dalam risalah ringkas ini, dia menginterpolasikan Hadis-

[78] Lihat *Hikayat Merong Mahawangsa*, peny. Siti Hawa Saleh, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1970, Bab IV, terutama h. 115.

[79] Al-Attas, *A Commentary*, 11.

[80] Al-Rânirî, *Bustân al-Salâthîn*, peny. Iskandar, 38-40.

[81] S. Hurgronje, *The Achehness*, I, 109-10.

hadis dengan ayat-ayat Al-Qur'an untuk mendukung argumen-argumen yang melekat pada Hadis-hadis tersebut. Karya ini merupakan rintisan dalam bidang Hadis di Nusantara dan, karenanya, menunjukkan pentingnya Hadis dalam kehidupan kaum Muslim.

Di samping menjelaskan perbedaan antara tasawuf yang menyimpang dan tasawuf ortodoks, dan menekankan pentingnya syariat, al-Rânirî mengambil alih tugas lain yang juga berat, yaitu membuat kaum Muslim memahami secara benar pokok-pokok keyakinan (*al-'aqâ'id*). Memang benar, sebelum munculnya al-Rânirî, salah satu karya standar kaum Asy'ariyah, *Mukhtashar al-'Aqâ'id* oleh Najm al-Dîn al-Nasafî, telah digunakan di lingkungan tertentu di kalangan kaum Muslim Melayu-Indonesia. Tetapi, ini bukanlah teks yang sederhana; sebab selain materinya sulit dipahami, bahasa Arabnya sukar dicerna orang Melayu pada umumnya. Menyadari kebutuhan akan teks semacam ini dan kesulitan memahaminya dalam bahasa Arab, al-Rânirî mempersiapkan terjemahan Melayunya atau penerjemahan atas sebagiannya, yang dinamakan *Durrat al-Farâ'id bi Syarh al-'Aqâ'id.*[82] Dia sesungguhnya tidak semata-mata menerjemahkan; dia menambahkan beberapa penjelasan atasnya.

Al-Rânirî memainkan peranan penting bukan hanya dalam menjelaskan kepada kaum Muslim Melayu-Indonesia dasar-dasar pokok keimanan dan ibadah Islam, tetapi juga dalam mengungkapkan kebenaran Islam dalam suatu perspektif perbandingan dengan agama-agama lain. Dialah alim pertama di wilayah Melayu yang menulis sebuah karya mengenai perbandingan agama, yang dinamakan *Tibyân fî Ma'rifah al-Adyân*[83] serta bagian tertentu yang menyinggung subjek yang sama

[82] Al-Attas, *A Commentary*, 46-7. Bandingkan dengan S.M.N. al-Attas, *The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century Translation of the Aqa'id al-Nasafi*, Kuala Lumpur: University Malaya, 1988.

[83] Teks Melayu *Tibyan* dengan tulisan Arab diterbitkan dalam reproduksi, dengan kata pengantar dari Voorhoeve, *Twee Maleische*. Bagian yang diromankan dari karya itu ada dalam K. Steenbrink, *Kitab Suci atau Kertas Toilet: Nuruddin ar-Raniri dan Agama Kristen*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988.

dalam karya-karyanya yang lain.[84] *Tibyân*, yang telah dibahas beberapa ahli,[85] jelas dirancang menurut *Kitâb al-Milal wa al-Nihal*, karya terkenal mengenai perbandingan agama oleh al-Syahrastânî. Tetapi untuk sebagian besar isinya, al-Rânirî bergantung pada karya Abû Syahur al-Salîm, *Kitâb al-Tamhîd*. Dalam bagian pertama *Tibyân*, dia memulai pembahasannya tentang agama-agama non-Skriptural, untuk disimpulkan dengan agama-agama Skriptural Kristen dan Yahudi. Bagian kedua membicarakan Islam, termasuk 72 kelompok sempalan Muslim yang dianggap sesat atau berada di luar tradisi Sunni sejati. Seperti bisa diduga, dia memasukkan para pengikut Hamzah al-Fansûrî dan Syams al-Dîn di antara kelompok "sesat".

Pengaruh al-Rânirî dalam bidang sejarah tidak kalah besarnya. Lagi-lagi, dialah penulis pertama di Tanah Melayu yang menyajikan sejarah dalam konteks universal dan yang memprakarsai suatu bentuk baru penulisan sejarah Melayu. Buku-buku sejarahnya, yang secara kolektif dinamakan *Bustân al-Salâthîn*, merupakan karya terbesarnya yang mencerminkan minat khusus pengarangnya terhadap sejarah. Karya ini, yang terdiri atas tujuh buku, menunjukkan bagaimana dia berhasil memanfaatkan beberapa tradisi historiografi Islam dan memperkenalkannya kepada khalayak Melayu. Dua buku pertama karya ini mengetengahkan sejarah dunia terutama dari sudut pandang teologis. Sementara buku pertama ditulis dengan mengikuti pola dari karya al-Kisâ'î, *Qishash al-Anbiyâ'*, yang membicarakan tentang penciptaan pena, buku, Nûr Muhammad, dan semacamnya, buku kedua dirancang mengikuti karya al-Thabarî, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*. Di sini pembahasannya mulai dengan sejarah bangsa Persia, Yunani, dan Arab

[84] Lihat misalnya *'Asrâr al-'Insân*, peny. Tudjimah, 175-82; *Bustân al-Salâthîn*, MS Raffles No. 8, Royal Asiatic Society, terutama Book II; *'Akhbâr 'Âkhirah fî Ahwâl al-Qiyâmah*, terutama Bab IV. Bandingkan dengan Ewar Djamaris, "Nuruddin ar-Raniri Khabar Akhirat dalam Hal Kiamat", dalam Sutrisno, *et al.* (peny.), 131-46.

[85] Voorhoeve, *Tweee Maleische*; Ph. S. van Ronkel, "Raniri's Maleische Geschrift Expose der Religies", *BKI*, 102 (1943), 461-80; K. Steenbrink, *Kitab Suci atau Kertas Toilet*; "Jesus and the Holy Spirit in the Writings of Nur al-Din al-Raniri", *ICMR*, I No. 2 (1990), 192-207.

di masa pra-Islam, diikuti dengan sejarah analistik Islam hingga tahun penghukuman mati al-Hallaj pada 309/921. Buku dua selanjutnya melukiskan sejarah para raja India dan Melayu-Indonesia. Lima buku selebihnya dari *Bustân al-Salâthîn* mengikuti pola karya al-Ghâzalî, *Nashîhah al-Muluk*, dan karenanya dimaksudkan sebagai buku petunjuk bagi keluarga-keluarga kerajaan.

Bustân al-Salâthîn merupakan salah satu buku terpenting tentang sejarah awal Melayu-Indonesia. Ia merupakan sumber yang tidak tergantikan untuk rekonstruksi sejarah awal Islam di wilayah Melayu-Indonesia. Makna pentingnya semakin jelas mengingat kenyataan, bahwa sejarah Islam di wilayah ini kebanyakan ditulis berdasarkan sumber-sumber Barat. Keahlian al-Rânirî menyangkut sejarah Nusantara jelas luar biasa. Dia ahli dalam penggambaran perinci buku *Sejarah Melayu*. Dia mungkin mengenal baik pengarangnya, Tun Seri Lanang. Dia juga akrab dengan silsilah Sultan-sultan Pahang.[86]

Tidak kalah penting adalah peranan al-Rânirî dalam mendorong lebih jauh perkembangan bahasa Melayu sebagai *lingua franca* di wilayah Melayu-Indonesia. Dia bahkan diklaim sebagai salah seorang pujangga Melayu pertama. Meski bahasa ibu al-Rânirî bukanlah Melayu, penguasaannya atas bahasa ini tidak perlu didebatkan lagi. Seorang ahli bahasa Melayu-Indonesia menyatakan, bahasa Melayu Klasik al-Rânirî tidak menunjukkan kekakuan yang sering terlihat dalam bahasa Melayu praklasik.[87] Dengan demikian, karya-karya al-Rânirî dalam bahasa Melayu juga dianggap sebagai karya-karya sastra dan, sebab itu, memberikan sumbangan besar terhadap perkembangan bahasa Melayu sebagai bahasa ilmu pengetahuan.

---

[86] Al-Attas, *A Commentary*, 7.

[87] A. Teeuw, "Pertumbuhan Bahasa Melayu Menjadi Bahasa Dunia", dalam Harimurti Kridalaksana (peny.), *Masa Lampau Bahasa Indonesia: Sebuah Bunga Rampai*, Yogyakarta: Kanisius, 1991, 125-6.

B. 'ABD AL-RA'ÛF AL-SINKILÎ (1024-1105/1615-1693)

Kita telah membicarakan bagaimana al-Rânirî mencetuskan momentum pembaruan di wilayah Melayu-Indonesia. Meskipun pembaruan yang dilancarkannya mengalami kemunduran politis akibat kejatuhannya, jelas al-Rânirî meninggalkan dampak yang tidak dapat dihapuskan. Tidak lama sesudahnya, pembaruan kembali mendapatkan dorongan kuat dari al-Sinkilî, salah seorang mujadid terpenting di Nusantara. Saya menegaskan sebelumnya, al-Rânirî mempunyai hubungan dan koneksi dengan inti jaringan di Haramayn. Al-Sinkilî melampaui al-Rânirî dalam hal ini. Dia mempunyai banyak mata rantai langsung dan kukuh dengan para tokoh utama dari jaringan ulama. Untuk pertama kalinya, kita dapati pada al-Sinkilî sebuah gambaran lebih jelas dari silsilah-silsilah intelektual dan spiritual, yang menempatkan Islam di wilayah Melayu-Indonesia di atas peta penyebaran global pembaruan Islam.

Al-Sinkilî telah menjadi subjek beberapa telaah penting. Namun, kajian-kajian itu hanya berkonsentrasi pada ajaran-ajarannya. Sebagian mereka memang menyebutkan secara sambil lalu guru-gurunya di Timur Tengah, tetapi tidak ada usaha dilakukan untuk melacak lebih jauh hubungan-hubungan intelektualnya yang rumit dengan jaringan ulama kosmopolitas yang berpusat di Mekkah dan Madinah. Juga, belum pernah ada telaah yang berusaha menyelidiki bagaimana ke-terlibatannya dalam jaringan ulama memengaruhi pemikiran dan kecenderungan intelektualnya. Sayangnya lagi, belum pernah ada telaah kritis yang dilakukan untuk menilai peranannya dalam mendorong timbulnya pembaruan Islam di wilayah Melayu-Indonesia. Karena itu, dalam bagian ini akan dilakukan usaha membahas masalah-masalah ini. Dengan cara itu, kita akan mendapatkan pemahaman lebih baik, bukan hanya mengenai kedudukannya dalam perkembangan Islam di Nusantara, tetapi juga tentang pengaruh timbal balik antara Islam di wilayah Melayu-Indonesia dan Islam di Timur Tengah.

1. KEHIDUPAN AWAL AL-SINKILÎ

'Abd al-Ra'ûf bin 'Alî al-Jâwî al-Fansûrî al-Sinkilî, sebagaimana terlihat dari namanya, adalah seorang Melayu dari Fansur, Sinkil (modern: Singkel), di wilayah pantai barat-Laut Aceh. Tahun kelahirannya tidak diketahui, tetapi Rinkes setelah mengadakan kalkulasi ke belakang dari saat kembalinya dari Timur Tengah ke Aceh menyarankan bahwa dia dilahirkan sekitar 1024/1615.[88] Tahun ini telah diterima sebagian besar ahli tentang al-Sinkilî.[89] Saya tidak mendapatkan penjelasan yang dapat dipercaya mengenai latar belakang keluarga al-Sinkilî. Menurut Hasjmi, nenek moyang al-Sinkilî berasal dari Persia yang datang ke Kesultanan Samudera Pasai pada akhir abad ke-13. Mereka kemudian menetap di Fansur (Barus), sebuah kota pelabuhan tua yang penting di Pantai Sumatera Barat. Lebih jauh, dia mengatakan, ayah al-Sinkilî adalah kakak laki-laki dari Hamzah al-Fansûrî.[90] Saya tidak yakin, apakah al-Sinkilî benar-benar keponakan Hamzah, sebab tidak ada sumber lain yang mendukung hal itu. Tampaknya, dia mempunyai semacam hubungan keluarga dengannya, sebab dalam sebagian dari karya-karyanya yang kini masih ada, nama al-Sinkilî diikuti dengan pernyataan: "yang berbangsa Hamzah Fansurî."[91]

---

[88] D.A. Rinkes, *Abdoerraoef van Singkel: Bijdroge tot de kennis van de mystiek op Sumatra en Java*, Heerenven: Hepkema, 1909, 25-6.

[89] Lihat, misalnya, T. Iskandar, "Abdurrauf Singkel Tokoh Syatariyah (Abad ke-17)", dalam M.D. Mohamad (peny.), *Tokoh-tokoh Sastera Melayu Klasik*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1987, 72-3; P. Riddell, *Transferring a Tradition: 'Abd al-Ra'uf al-Singkili's Rendering into Malay of the Jalalayn Commentary*, Berkeley: Monograph No. 31, Centers for South and Sountheast Asia Studies, University of California at Berkeley, 1990, 4-5; Salman Harun, "Hakikat Tafsir Tarjuman al-Mustafid Karya Syekh Abdurrauf Singkel", Disertasi Doktor tidak diterbitkan, Institut Agama Islam Negeri, Jakarta, 1988, 12-13.

[90] A. Hasjmi, "Syekh Abdurrauf Syiah Kuala, Ulama Negarawan yang Bijaksana", dalam *Universitas Syiah Kuala Menjelang 20 Tahun*, Medan: Waspada, 1980, 370.

[91] Lihat S. Hurgronje, *The Achehnese*, II, 19; P. Voorhoeve, *Bayan Tajalli: Bahan-bahan untuk Mengadakan Penyelidikan lebih Mendalam tentang Abdurrauf Singkel*, terj. Aboe Bakar, Banda Aceh, PDIA, 1980, 3. Artikel aslinya adalah dalam bahasa Belanda, "Bayan Tadjalli: Gegevens voor een nadere studie over Abdurrauf van Singkel", *TBG*, 85 (1952), juga dicetak ulang dalam *Madjallah untuk Ilmu Bahasa, Ilmu Bumi dan Kebudayaan Indonesia*, 85-IV (1955-7), 87-117.

Daly, sebaliknya, menyatakan bahwa ayah al-Sinkilî, Syekh 'Alî (al-Fansûrî) adalah seorang Arab yang setelah mengawini seorang wanita setempat dari Fansur bertempat tinggal di Singkel—di sini anak mereka, 'Abd al-Ra'ûf, dilahirkan.[92] Tentu saja ada kemungkinan, ayah al-Sinkilî bukan orang Melayu, sebab kita tahu Samudera Pasai dan Fansur sering kali dikunjungi para pedagang Arab, Persia, India, Cina, dan Yahudi setidaknya sejak abad ke-9.[93] Tetapi sepanjang menyangkut riwayat tentang ayah al-Sinkilî, tidak ada sumber lain yang membenarkan penjelasan tadi.

Tampaknya al-Sinkilî mendapatkan pendidikan awalnya di desa kelahirannya, Singkel, terutama dari ayahnya. Menurut Hasjmi, ayahnya adalah seorang alim yang juga mendirikan sebuah madrasah yang menarik murid-murid dari berbagai tempat di Kesultanan Aceh.[94] Juga, sangat mungkin dia melanjutkan pelajarannya di Fansur. Sebab, sebagaimana dikemukakan Drakard, negeri ini adalah pusat Islam penting dan merupakan titik penghubung antara orang Melayu dengan kaum Muslim dari Asia Barat dan Asia Selatan.[95] Menurut Hasjmi, al-Sinkilî di kemudian hari mengadakan perjalanan ke Banda Aceh, Ibu Kota Kesultanan Aceh, untuk belajar dengan, antara lain, H̲amzah al-Fansûrî dan Syams al-Dîn al-Samatrani.[96] Jelas al-Sinkilî tidak mungkin bertemu dengan H̲amzah, sebab H̲amzah meninggal dunia sekitar 1016/1607, yang pada saat itu al-Sinkilî bahkan belum lahir. Sekalipun demikian, kita tidak dapat mengesampingkan kemungkinan al-Sinkilî belajar dengan Syams al-Dîn. Jika kita berasumsi dia belajar dengan Syams al-Dîn

---

[92] Peunoh Daly, "Naskah Mir'atut Thullab Karya Abdur-Rauf Singkel", dalam *Agama, Budaya dan Masyarakat*, Jakarta: Balitbang Depag RI, 1980, 133.

[93] Untuk penjelasan mengenai Fansuri atau Barus, lihat J. Drakard, "An Indian Ocean Port: Sourcer for the Farlier History of Barus", *Archipel*, 37 (1989), 53-81; L. Nurhakim, "La Ville de Barus: Etude archeologique preliminaire", *Archipel*, 37 (1989), 43-52; Bandingkan dengan S.D. Goeitein, *Letters of Medieval Jewish Traders*, Princeton: Princeton University Press, 1973, 228-9.

[94] Hasjmi, "Syekh Abdurrauf", 369.

[95] Drakard, "History of Barus", 54-5; Voorhoeve, *Bayan Tajalli*, 3.

[96] Hasjmi, "Syekh Abdurrauf", 370-71.

(w. 1040/1630) dalam tahun-tahun terakhirnya, al-Sinkilî pasti berada dalam usia belasan tahun pada saat itu. Tetapi toh tidak ada indikasi untuk mendukung kemungkinan ini.

Lepas dari riwayat yang problematis ini, jelas dalam periode sebelum al-Sinkilî berangkat ke Arabia, sekitar 1052/1642, Aceh ditandai kontroversi dan pertikaian antara penganut doktrin Wujudiyah dan pengikut al-Rânirî. Tidak ada indikasi sama sekali bahwa al-Sinkilî bertemu dan mempunyai hubungan pribadi dengan al-Rânirî, yang berada di Aceh pada masa antara 1047/1637 hingga 1054/1644-45. Tetapi, dia pasti tahu tentang ajaran Hamzah al-Fansûrî dan Syams al-Dîn serta fatwa dan penganiayaan yang dijatuhkan al-Rânirî atas para pengikut mereka. Al-Sinkilî, seperti akan kita lihat, berusaha melepaskan dirinya dari kontroversi itu. Meski semangat tulisan-tulisan al-Sinkilî menunjukkan bahwa dia berbeda dari Hamzah maupun Syams al-Dîn, saya tidak menemukan bukti dalam ajaran-ajarannya yang secara gamblang menentang ajaran-ajaran mereka.[97] Dia juga mempunyai sikap yang sama terhadap al-Rânirî. Hanya secara tidak langsung dia mengkritik cara al-Rânirî menjalankan pembaruannya; dia tidak berselisih paham dengan ajaran-ajarannya secara umum.

2. Jaringan Arabia al-Sinkilî

Meskipun tahun-tahun awal karier al-Sinkilî tidak jelas, kita beruntung bahwa dia meninggalkan catatan biografi mengenai studinya di Arabia. Dalam catatan tambahan yang menyatu dengan kolofon salah satu karyanya, *'Umdat al-Muhtajin ilâ Suluk Maslak al-Mufridîn*,[98] dia memberi kita informasi mengenai tarekat-tarekat yang dia berafiliasi dengannya, tempat-tempat dia belajar, guru-guru dia menimba ilmu, dan para ulama yang dia temui. Meski penjelasan itu ditulis secara

---

[97] Bandingkan dengan S. Hurgronje, *The Achehnese*, II, 19-20; Voorhoeve, *Bayan Tajalli*, 3.

[98] Untuk daftar MSS dari karya ini dan lokasinya, lihat Voorhoeve, *Bayan Tajalli*, 42-3. Untuk disertasi ini, saya menggunakan MS Perpustakaan Nasional Jakarta, MI. 07 B dan MS Leiden University, Cod. Or. 1933.

ringkas, tetapi ia memberi kita gambaran yang bagus tentang bagaimana seorang alim Melayu-Indonesia mengadakan perjalanan jauh untuk mencari pengetahuan agama. Ia mengungkapkan bukan hanya saling silang jaringan ulama, tetapi juga proses penyebaran pengetahuan Islam dan keilmuan di kalangan para ulama.

Al-Sinkilî kemungkinan besar meninggalkan Aceh menuju Arabia pada 1052/1642.[99] Dia menuliskan daftar 19 orang guru yang dari mereka dia mempelajari berbagai cabang disiplin Islam, dan 27 ulama lainnya yang dengan mereka dia mempunyai kontak dan hubungan pribadi. Saya tidak akan menjelaskan riwayat semua gurunya; saya hanya akan menelaah yang paling menonjol di antara mereka. Al-Sinkilî belajar di sejumlah tempat, yang tersebar sepanjang rute haji, dari Dhuha (Doha) di wilayah Teluk Persia, Yaman, Jeddah, dan akhirnya Mekkah dan Madinah (lihat Peta 2). Jadi, dia memulai studinya di Dhuha, Qatar—di sini dia belajar dengan 'Abd al-Qadîr al-Mawrir,[100] tetapi tampaknya dia tinggal di sana hanya sebentar.

Setelah meninggalkan Dhuha, al-Sinkilî melanjutkan pelajarannya di Yaman, terutama di Bayt al-Faqih (bin 'Ujay) dan Zabid, meskipun dia juga mempunyai beberapa guru di Mawza', Mukha, al-Lumayah, Hudaydah, dan Ta'izz. Bayt al-Faqih dan Zabid merupakan pusat-pusat pengetahuan Islam yang paling penting di wilayah ini.[101] Di Bayt al-Faqih, dia belajar terutama dengan para ulama dari keluarga Ja'mân, seperti 'Ibrâhîm bin Muhammad bin Ja'mân,[102] 'Ibrâhîm bin 'Abd Allâh bin Ja'mân, dan Qâdhî 'Ishâq bin Muhammad bin Ja'mân. Di samping

---

[99] Rinkes, *Abdoerraoef*, 25.

[100] Al-Sinkilî, *'Umdat*, MS. Perpustakaan Nasional Jakarta, MI, 107, vol 112.

[101] Untuk identifikasi tempat-tempat ini dan keadaan pengetahuan Islam di sana, lihat 'Abd al-Rahmân bin 'Alî al-Dayba', *Al-Fadhl al-Mazi' alâ al-Bughyât al-Mustafid fi Madînah Zabid*, peny. Yûsuf Syalhûd, Sana'a: Markaz al-Dirâsât wa al-Buhuts al-Yamâni, 1983; 'Ismâ'îl bin 'Alî al-Akwa', *Al-Madârîs al-'Islâmiyyah fî al-Yamân*, Beirut: Mu'assasât al-Risâlah, 1406/1986.

[102] Menurut al-Muhibbî, 'Ibrâhîm bin Muhammad bin Ja'mân adalah kakek dari 'Ibrâhîm bin 'Abd Allâh bin Ja'mân, dan meninggal dunia pada 1034/1625. Jika angka tahun ini benar, al-Sinkilî tidak mungkin dapat berjumpa dengannya. Lihat al-Muhibbî, *Khulâshat al-'Atsar*, I, 39; Bandingkan dengan al-Kattânî, *Fahras*, I, 415.

itu, dia menjalin hubungan dengan Faqîh al-Thayyib bin 'Abî al-Qasîm bin Ja'mân.[103] Keluarga Ja'mân, sebuah keluarga sufi-ulama terkemuka di Yaman atau, sebagaimana dikemukakan al-Muhibbî, "pilar masyarakat Yaman," pada mulanya tinggal di Zabid sebelum akhirnya pindah ke Bayt al-Faqih.[104] Sebagian ulama Ja'mân, seperti dikemukakan terdahulu, adalah murid-murid Ahmad al-Qusyasyî dan 'Ibrâhîm al-Kuranî.

Di antara guru-guru al-Sinkilî dari keluarga Ja'mân yang paling penting adalah 'Ibrâhîm bin 'Abd Allâh bin Ja'mân (w. 1083/1672). Terutama dikenal sebagai seorang muhadis dan fakih, dia tampaknya belajar terutama di wilayah Yaman sebelum menetap di Bayt al-Faqih. Dia adalah seorang pemberi fatwa yang produktif dan, karenanya, merupakan salah seorang ulama yang paling sering dicari untuk dikonsultasi. Dia juga mempunyai beberapa koneksi dengan tokoh-tokoh terkemuka dalam jaringan ulama.[105] Al-Sinkilî meriwayatkan, dia melewatkan sebagian besar waktunya bersama 'Ibrâhîm bin 'Abd Allâh bin Ja'mân, mempelajari apa yang dinamakan *ilm al-zhâhir* (pengetahuan eksoteris), seperti fikih, Hadis, dan subjek-subjek lain yang terkait. "Berkatnyalah, maka fakir (al-Sinkilî) ini kemudian boleh berbuat khidmat kepada tapak wali Allah yang kamil lagi mukamal, lagi Quthub dalam pada masanya, yaitu Syekh Ahmad al-Qusyasyî dalam Kota Nabi, Rasul Allah SAW."[106]

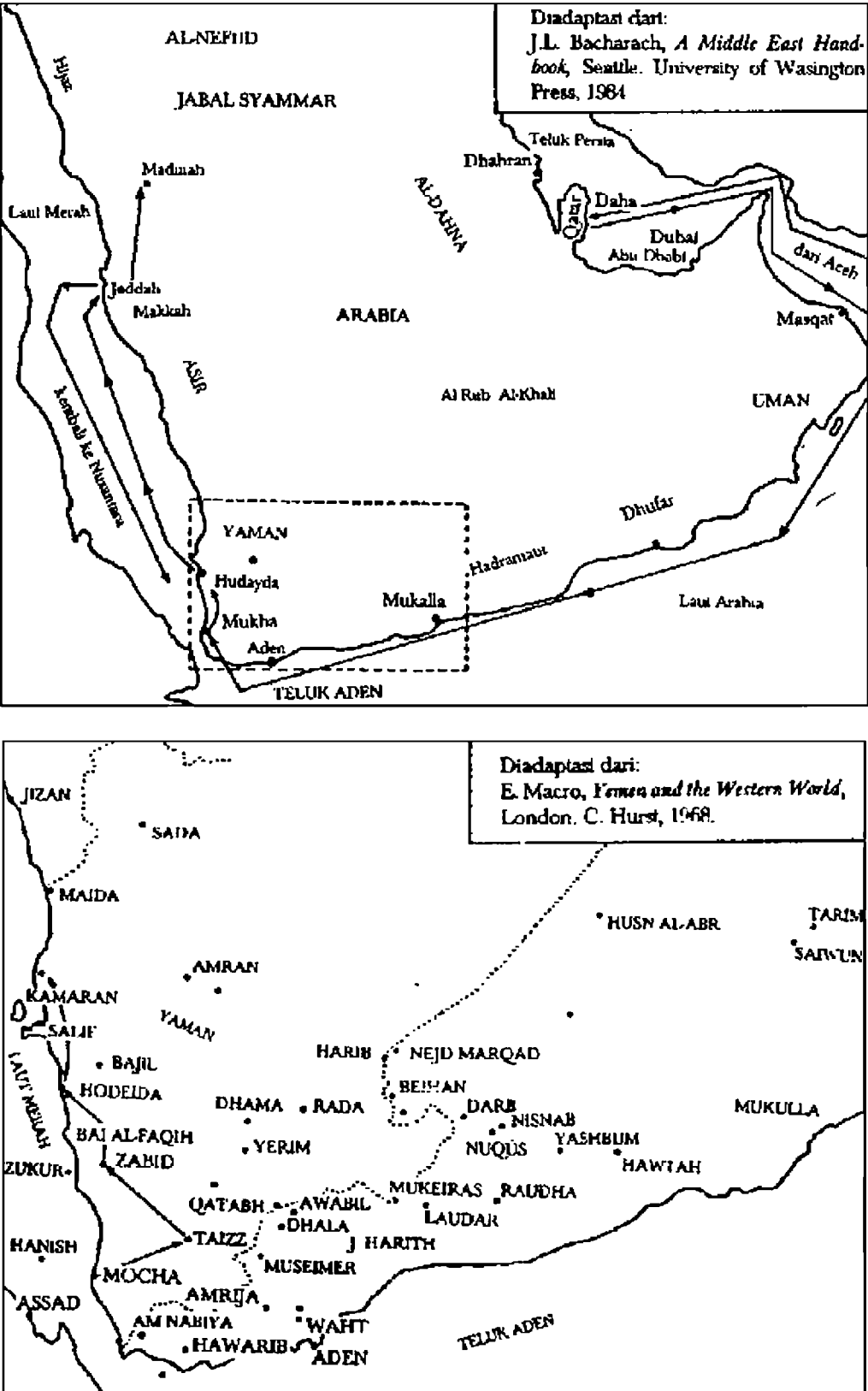
'Ishâq bin Muhammad bin Ja'mân (1014-1096/1605-1685) adalah ulama utama lainnya dari keluarga Ja'mân, dan dengannya al-Sinkilî belajar. Dilahirkan di Zabid, dia mendapatkan pendidikan awalnya di Yaman, antara lain dari pamannya, 'Ibn al-Thayyib bin Ja'mân. Belakangan, dia mengadakan perjalanan ke Haramayn. Dia menjadi murid, atau lebih tepat kawan dari 'Ibrâhîm al-Kuranî, 'Îsâ al-Maghrîbî, dan 'Ibn Abd

[103] Al-Sinkilî, *'Umdah*, 1. 107, vol. 112, 113.

[104] Al-Muhibbi, *Khulâshat al-'Atsar*, I, 22.

[105] Untuk biografi dan karya-karya 'Ibrâhîm bin 'Abd Allâh bin Ja'mân, lihat al-Muhibbî, *Khulâshat al-'Atsar*, I, 21-22; al-Baghdâdî, *Hadiyyât al-'Ârifîn*, I, 33; al-Kattânî, *Fahras*, I, 131, untuk koneksi-koneksinya yang lebih jauh dengan jaringan ulama.

[106] Al-Sinkilî, *'Umdah*, 1. 107, vol. 112.

PETA 2. RUTE PERJALANAN AL-SINKILÎ DI ARABIA

al-Rasûl al-Barzanjî. Setelah kembali ke Bayt al-Faqih, dia memperoleh kemasyhuran sebagai fakih dan muhadis terkemuka di wilayah itu. Dia meninggal dunia di Zabid.[107] Meski al-Sinkilî hanya menyebutkan 'Abd Allâh bin Ja'mân yang memperkenalkannya kepada al-Qusyasyî, bukan tidak mungkin bahwa 'Ishâq bin Ja'mân juga menyarankannya belajar dengan al-Qusyasyî serta dengan al-Kuranî.

Jaringan guru-guru al-Sinkilî jelas menjadi lebih kompleks ketika dia melanjutkan pelajarannya di Zabid. Di antara guru-gurunya adalah 'Abd al-Rahîm bin al-Shiddîq al-Khâsh,[108] 'Amîn bin al-Shiddîq al-Mizjajî, yang juga menjadi guru Muhammad al-Qusyasyî,[109] dan 'Abd Allâh bin Muhammad al-'Adanî, yang disebut al-Sinkilî sebagai pembaca (*qâri'*) Al-Qur'an terbaik di wilayah itu. Dia juga menjalin hubungan dengan para ulama terkemuka Zabid atau Yaman lainnya, seperti 'Abd al-Fâtah al-Khâsh, Mufti Zabid; Sayid al-Thâhir bin al-Husayn al-Ahdal; Muhammad 'Abd al-Bâqî al-Mizjajî, seorang syekh Naqsyabandiyah yang termasyhur (w. 1074/1664),[110] yang adalah juga guru al-Maqassarî; Qâdhî Muhammad bin 'Abî Bakr bin Muthayr (w. 1086/1675);[111] Ahmad 'Abû al-'Abbâs bin al-Muthayr (w. 1075/1664).[112] Sebagian besar ulama ini, terutama dari keluarga Ahdal dan Mizjajî, sebagaimana dikemukakan sebelumnya, memainkan peranan penting dalam menghubungkan banyak tokoh dalam jaringan ulama.

Al-Sinkilî tidak memberitahukan kita kapan dia meninggalkan Yaman. Dengan mengikuti rute haji, kita kini menemukannya di Jed-

---

[107] Untuk biografi dan karya-karya 'Ishaq bin Ja'mân, lihat al Muhibbî, *Khulâshat al-'Atsar*, I, 394-6; al-Baghdâdi, *Hadiyyât al-'Ârifîn*, I, 202. Untuk koneksi-koneksinya lebih jauh dalam jaringan ulama, lihat al-Kattânî, *Fahras*, I, 131.

[108] Untuk biografi 'Abd al-Rahîm al-Khâsh, lihat al-Muhibbî, *Khulâshat al-Atsar*, I, 347. Penting dicatat, 'Abd al-Rahîm al-Khâsh adalah juga guru dari Hasan al-'Ajamî, Zayn al-'Âbidin dan 'Alî al-Thabarî. Lihat al-Kattânî, *Fahras*, I, 270, II, 554, 811, 992.

[109] Al-Muhibbi, *Khulâshat al-'Atsar*, IV, 281; 'Ali bin Muhammad al-Dayba' (al-Syaybânî), seorang muhadis dan pembaca (*qâri'*) Al-Qur'an. Untuk al-Dayba', lihat al-Kattânî, *Fahras*, I, 374, 415, 587, 714, 81.

[110] Al-Muhibbi, *Khulâshat al-'Atsar*, II, 283.

[111] *Ibid.*, III, 334-6.

[112] *Ibid.*, I, 252-3.

dah—dia belajar dengan muftinya, 'Abd al-Qâdir al-Barkhalî.[113] Dia kemudian melanjutkan perjalanannya ke Mekkah. Di sini, dia belajar kepada Badr al-Dîn al-Lâhurî dan 'Abd Allâh al-Lâhurî, yang disebutkan pada Bab II. Guru al-Sinkilî terpenting di Mekkah adalah 'Alî bin 'Abd al-Qâdir al-Thabarî. Al-Sinkilî barangkali diperkenalkan kepada 'Alî al-Thabarî oleh salah seorang gurunya di Zabid, 'Alî bin Muhammad al-Dayba', muhadis yang mempunyai hubungan dekat dengan keluarga Thabarî dan para ulama Haramayn terkemuka lainnya.[114] 'Alî al-Thabarî, seperti saudaranya Zayn al-'Âbidîn,[115] adalah seorang fakih terkemuka di Mekkah, seperti diungkapkan terdahulu. 'Alî, atau keluarga Thabarî, mempunyai jaringan luas dengan para ulama Yaman lainnya, terutama dari keluarga Ja'mân yang mungkin juga ikut menyarankan al-Sinkilî agar belajar kepada 'Âlî al-Thabarî dan ulama terkemuka lainnya di Haramayn.[116]

Di samping belajar kepada sejumlah ulama, yang secara khusus dikatakan al-Sinkilî sebagai guru-gurunya, dia menjalin kontak dan hubungan dengan beberapa ulama terkemuka lainnya di Mekkah, baik yang menetap maupun yang singgah. Dia tidak menjelaskan sifat hubungannya dengan mereka, tetapi tidak diragukan lagi bahwa dia mendapatkan keuntungan besar dari mereka. Dapat dipastikan bahwa mereka sedikitnya turut memberi inspirasi dan mendorong terbentuknya cakralawa sosio-intelektualnya yang jauh lebih luas. Sebagian besar mereka adalah nama-nama yang telah dikenal di dalam jaringan ulama, seperti 'Îsâ al-Maghrîbî, 'Abd al-'Azîz al-Zamzamî, Tâj al-Dîn bin Ya'qûb, 'Ala' al-Dîn al-Bâbilî, Zayn al-'Âbidîn al-Thabarî, Alî Jamâl al-Makkî, dan 'Abd Allâh bin Sa'îd Ba Qasyîr al-Makkî (1003-1076/1595-1665).[117]

---

[113] Al-Sinkilî, *'Umdah*, M1. 107, vol. 112.

[114] Al-Kattânî, *Fahras*, II, 587.

[115] Lihat 2:3, catatan 85.

[116] Lihat 'Alî al-Thabarî, lihat 2:3 catatan 87.

[117] 'Abd Allâh Ba Qasyîr, seorang muhadis dan penyair, adalah kawan al-Muhibbî. Di antara guru-gurunya adalah 'Umar bin 'Abd al-Rahîm al-Bashrî, 'Abd al-Qadîr al-Thabarî, dan

Tahap terakhir dari perjalanan panjang al-Sinkilî dalam menuntut ilmu adalah Madinah. Di Kota Nabi inilah dia merasa puas, bahwa dia akhirnya dapat menyelesaikan pelajarannya. Dia belajar di Madinah dengan A̱hmad al-Qusyasyî sampai ia meninggal dunia pada 1071/1660, dan khalifahnya, 'Ibrâhîm al-Kuranî. Dengan al-Qusyasyî, al-Sinkilî mempelajari apa yang dinamakannya *'ilm al-bâthin* (ilmu-ilmu "dalam"), yaitu tasawuf dan ilmu-ilmu lainnya yang terkait. Sebagai tanda selesai pelajarannya dalam jalan mistis, al-Qusyasyî menunjuknya sebagai khalifah Tarekat Syathariyah dan Qadiriyahnya. Hubungan al-Sinkilî dengan al-Qusyasyî jelas sangat baik. Sebuah riwayat mengenai silsilah Syathariyah di Sumatera Barat menyatakan, al-Sinkilî belajar dengan dan mengabdi pada al-Qusyasyî selama beberapa tahun. Suatu hari, sang guru memerintahkannya kembali ke Jawah, sebab dia beranggapan al-Sinkilî telah mempunyai pengetahuan memadai yang akan memungkinkannya membantu perkembangan Islam lebih jauh di tanah kelahirannya. Mendengar perintah itu, al-Sinkilî menangis, sebab dia masih merasakan keinginannya untuk belajar lebih banyak lagi. Akibatnya, al-Qusyasyî berubah pikiran dan mengizinkan menemaninya selama dia suka.[118]

Secara intelektual, utang terbesar al-Sinkilî adalah pada 'Ibrâhîm al-Kuranî. Ini jelas bukan hanya dalam pemikirannya, seperti tercermin dalam tulisan-tulisannya, tetapi juga dalam tingkah laku pribadinya sebagaimana akan saya jelaskan nanti. Dalam riwayatnya, al-Sinkilî mengungkapkan, dengan al-Kuranî-lah dia menyelesaikan pendidikannya setelah kematian al-Qusyasyî.[119] Dia tidak mempunyai silsilah tarekat

---

A̱hmad bin 'Alan. Dia mempunyai banyak murid asal Mekkah, Yaman, Irak, dan Syria. Lihat al-Muhibbî, *Khulâshat al-'Atsar*, III, 42-4; al-Baghdâdî, *Hadiyyât al-'Ârifîn*, I, 478; al-Kattânî, *Fahras*, I, 194, 252; II, 583.

[118] Lihat riwayat yang dinamakan *Pasal pada Menyatakan Silsilah Tuan Syekh Abdul Ra'uf tatkala Menuntut Ilmu kepada Syekh Abdul Qusyasyi (sic.)*, peny. Pg. S. van Ronkel, "Heit Hailigdom te Oelakan", *TBG*, 64 (1914), terutama h. 309-12. Untuk pengutipan selanjutnya, *Silsilah Abdul Ra'uf*.

[119] Al-Sinkilî, *'Umdat*, Ml. 107, vol. 112.

dengan al-Kuranî dan, karena itu, apa yang dipelajari darinya tampak terutama adalah ilmu pengetahuan yang menimbulkan pemahaman intelektual tentang Islam dan bukannya pengetahuan spiritual atau mistis. Dengan kata lain, bagi al-Sinkilî, al-Qusyasyî lebih merupakan guru spiritual dan mistisnya, sementara al-Kuranî lebih menjadi guru intelektualnya.

Tidak diragukan lagi, hubungan pribadi al-Sinkilî dengan al-Kuranî sangat dekat. Saya telah menyatakan sebelumnya, bahwa 'Ibrâhîm menulis karya besarnya, *'Ithaf al-Dzâkî*, atas permintaan *"ashhâb al-Jâwiyyah"*-nya yang tidak disebutkan namanya. Mengingat ikatan intelektual dan pribadi mereka yang sangat erat, tidak mengherankan jika John menyarankan, bahwa al-Sinkilî-lah yang meminta al-Kuranî untuk menulisnya.[120] Saran ini menjadi semakin masuk akal jika kita mempertimbangkan kenyataan bahwa al-Sinkilî, setelah kembali ke Aceh, misalnya, minta pendapat al-Kuranî mengenai cara al-Rânirî melancarkan pembaruannya di Aceh. Lebih jauh lagi, ini bukan satu-satunya pertanyaan yang dikirimkan melintasi Samudera Hindia oleh al-Sinkilî kepada al-Kuranî. Dalam catatan penutup karyanya, *Lubb al-Kasyr wa al-Bayân lima yarahu al-Muhtadhar bi al-'Iyân*, yang membahas tentang jenis zikir terbaik untuk orang yang sekarat, dia menulis:

> Maka ketahui olehmu hai *thâlib* (murid) bahwasanya tatkala sudah hamba karang risalah ini, maka hamba berkirim surat ke Madinat al-Rasul ke hadirat Syekh kita yang *kâmil mukammal* lagi laut daripada ilmu hakikat *('ilm al-haqâ'iq)* dan rahasia perincian dari segala benda *('ilm al-daqâ'iq)*, yaitu Syekh Mawla 'Ibrâhîm (al-Kuranî), pada bertanyakan segala masalah yang tersebut pada bahasa Jawi yang pada awal risalah ini ... apakah ia mu'tamad pada kaum *ahl al-shûfî* atau tidak dan adakah ia tersebut pada segala kitab Hadis atau kitab yang lain daripada Hadis atau tiada dan bertanyakan yang mana zikir terafdhal dibawa

[120] A.H. Johns, "Islam in Southeast Asia: Reflections and New Directions", *Indonesia*, 19 (1975), 48-54; "Islam in Southeast Asia: Proplems of Perspective", dalam C.D. Cowan & O.W. Wolters (peny.), *Southeast Asia History and Historiography: Essays Presented to D.G.E. Hall*, Ithaca, Cornel University Press, 1976, terutama h. 316-9.

oleh orang yang *sakarat al-mawt*. Kemudian beberapa lamanya, maka dikirimkan syekh suatu risalat karangannya, dinamai akan dia *al-Kasyf al-Muntazhar*, tersebut dalamnya segala jawab masalah ini.[121]

Meskipun al-Sinkilî melewatkan sebagian besar waktunya di Madinah untuk belajar dengan al-Qusyasyî dan al-Kuranî, dia juga menjalin kontak-kontak dan hubungan keilmuan dengan beberapa ulama terkemuka di sana. Dia mencantumkan dalam daftarnya[122] para ulama seperti Mulla Muhammad Syarîf al-Kuranî; 'Ibn 'Abd al-Rasûl al-Barzanjî; 'Ibrâhîm bin 'Abd al-Rahmân al-Khiyârî al-Madanî (1047-83/1638-72), seorang murid 'Ala' al-Dîn al-Bâbilî, 'Ibrâhîm al-Kuranî, 'Îsâ al-Maghrîbî;[123] dan 'Alî al-Bashîr al-Malikî al-Madanî (w. 1160/1694), seorang muhadis.[124]

Al-Sinkilî mencatat, dia melewatkan 19 tahun di Arabia. Fakta bahwa sebagian besar guru-guru dan kenalan-kenalannya tercatat dalam kamus-kamus biografi Arab menunjukkan keunggulan yang tidak tertandingi dari lingkungan intelektualnya. Datang dari suatu wilayah pinggiran dari dunia Muslim, dia memasuki inti jaringan ulama dan dapat merebut hati sejumlah ulama utama di Haramayn. Pendidikannya, tidak dapat disangkal lagi, sangat lengkap: dari syariat, fikih, Hadis, dan disiplin-disiplin eksoteris lainnya hingga kalam, dan tasawuf atau ilmu-ilmu esoteris. Karier dan karya-karyanya setelah ia kembali ke Nusantara merupakan sejarah dari usaha-usahanya yang dilakukan secara sadar untuk menanamkan kuat-kuat keselarasan antara syariat dan tasawuf.

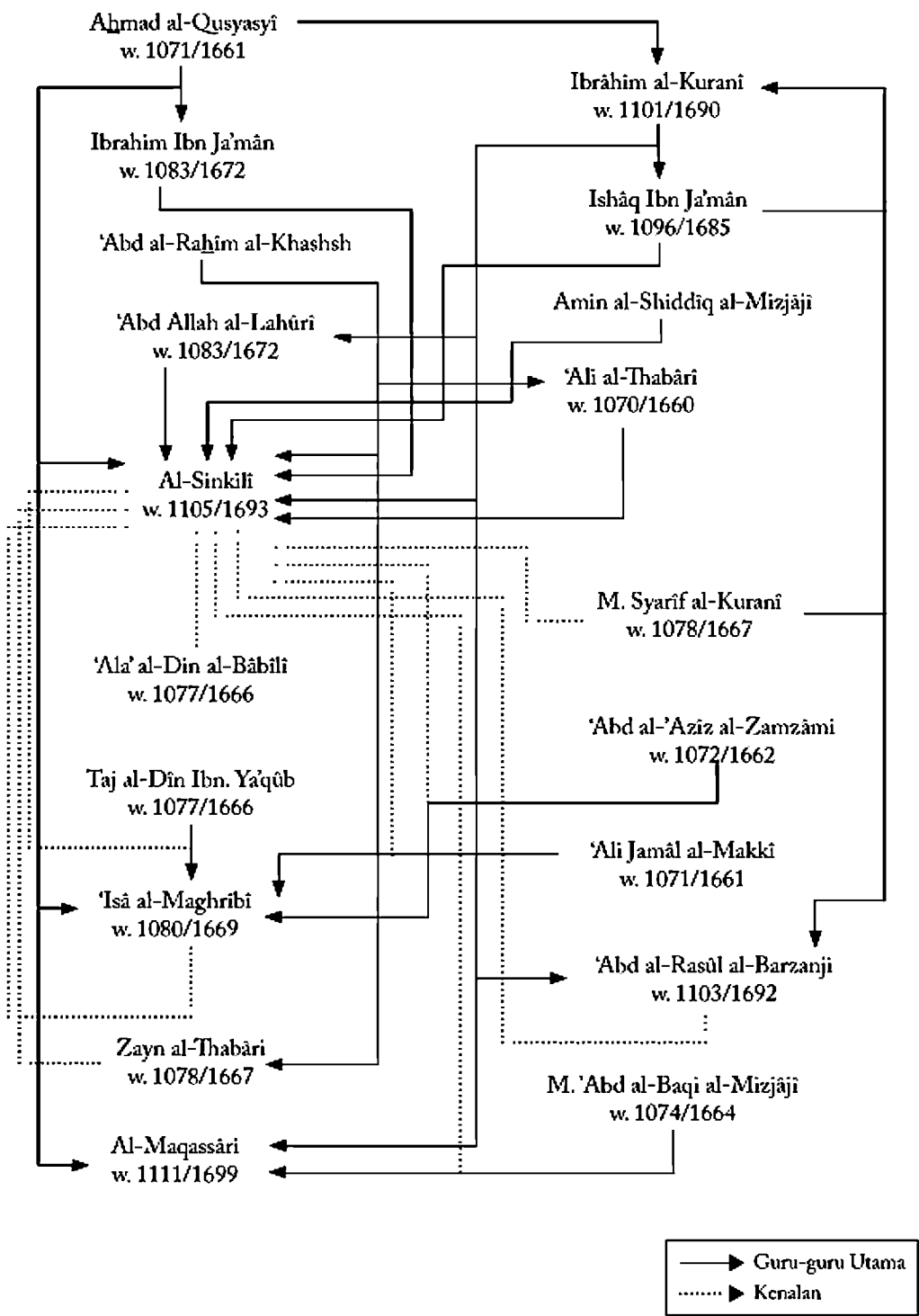
---

[121] Lihat teks Melayu selengkapnya, dalam Voorhoeve, *Bayan Tajalli*, 18. Karya al-Kuranî ini tidak terdaftar dalam berbagai bibliografi karya-karyanya. Di wilayah Melayu-Indonesia, karya ini dikenal melalui terjemahannya ke dalam bahasa Jawi oleh Katib Seri Raja. Risalah ini, yang dimulai dengan bagian-bagian yang diambil dari karya Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Syarh bi Syarh Hâl al-Mawt wa al-Qurb*, memberikan gambaran perinci mengenai kejadian-kejadian pada malam kematian seseorang.

[122] Al-Sinkilî, *'Umdah*, 1. 107, vol. 113.

[123] Al-Kattânî, *Fahras*, I, 25-28; Brockelmann, *GAL*, II, 393; al-Baghdâdî, *Hadiyyât al-'Ârifîn*, I, 33. Untuk koneksi-koneksinya lebih jauh dalam jaringan ulama, lihat al-Kattânî, *Fahras*, I, 169, 211, 212, 386; II, 576, 587, 767, 808.

[124] Al-Muradî, *Silk al-Durar*, III, 229-30.

BAGAN 5. JARINGAN AL-SINKILÎ

Seperti banyak ulama lain di dalam jaringan, al-Sinkilî tampaknya telah memulai karier mengajar di Haramayn. Ini juga tidak mengherankan, sebab menjelang datang ke Mekkah dan Madinah, dia telah memiliki pengetahuan memadai untuk disampaikan kepada sesama kaum Muslim Melayu-Indonesia. Tampaknya al-Sinkilî juga menginisiasi para murid Jawi ke dalam Tarekat Syathariyah. Tetapi, ada juga silsilah-silsilah Tarekat Syathariyah di Jawa yang mengacu langsung kepada Ahmad al-Qusyasyî, dan bukannya melalui al-Sinkilî. Snouck Hurgronje mengisyaratkan, al-Qusyasyî menunjuk khalifah-khalifah Melayu-Indonesianya semasa mereka menjalankan ibadah haji.[125] Jika kita menerima hal ini, besar kemungkinan bahwa al-Sinkilî memainkan peranan penting dalam memperkenalkan mereka kepada al-Qusyasyî.

3. Pemikiran dan Pembaruan al-Sinkilî

Al-Sinkilî tidak memberikan angka tahun kembalinya ke Tanah Airnya. Namun dia mengisyaratkan bahwa dia kembali tidak lama setelah kematian al-Qusyasyî, dan setelah al-Kuranî mengeluarkan baginya sebuah ijazah untuk menyebarkan pengajaran dan ilmu yang telah dia terima darinya. Karena itu, kebanyakan sarjana yang mempelajari tentang al-Sinkilî berpendapat, dia kembali ke Aceh sekitar 1584/1661.[126] Baik untuk diingat, Sultanah Shâfiyyah al-Dîn, yang menjadi pelindung al-Rânirî selama dua setengah tahun sebelum berpaling kepada Sayf al-Rijâl, pendukung kuat aliran tasawuf Wujudiyah, masih hidup, atau beberapa jauh doktrin itu dapat dihidupkan kembali olehnya.

Bagaimanapun juga, kedatangan al-Sinkilî dari Arabia dengan sendirinya menciptakan rasa penasaran, terutama di lingkungan istana. Tidak lama kemudian al-Sinkilî dikunjungi seorang pejabat istana, Katib Seri Raja bin Hamzah al-Asyi, yang mengemukakan pertanyaan-pertanyaan yang tidak jelas tentang masalah keagamaan. Voorhoeve

[125] Lihat S. Hurgronje, *The Achehnese*, II, 10, 18-19. Saya tidak dapat meneliti silsilah ini sendiri.

[126] Lihat Rinkel, *Abdoerraoef*, 25; S. Hurgronje, *The Achehnese*, II, 18; Voorhoeve, *Bayan Tajalli*, 2; Iskandar, "Abdurrauf", 72-3; Johns, "Reflections", 47.

menyatakan, jabatan al-Asyi adalah *Keureukon Katiboy Mulo,* yaitu Sekretaris Rahasia Sultanah. Karena itu, Voorhoeve percaya, al-Asyi diutus Sultanah untuk menyelidiki pandangan-pandangan keagamaan al-Sinkilî. Jelaslah al-Sinkilî berhasil lulus dari "ujian" itu, sebab dia segera merebut hati kalangan istana. Dia ditunjuk Sultanah menduduki jabatan sebagai Qadhi Malik al-'Adil atau Mufti, yang bertanggung jawab atas administrasi masalah-masalah keagamaan.[127]

Sebelum kita melanjutkan dengan mengkaji ajaran, pemikiran, dan pembaruan al-Sinkilî, patut dibahas secara ringkas perkembangan politik di Kesultanan Aceh semasa kariernya. Ciri paling menarik dari periode ini adalah bahwa kesultanan diperintah oleh empat orang Sultanah berturut-turut, hingga akhir abad ke-17. Kita telah mengetahui, Sultanah pertama adalah Shâfiyyah al-Dîn yang menggantikan suaminya, Iskandar Tsani, pada 1051/1641. Di bawah pemerintahannya yang relatif lama hingga 1086/1675, kesultanan mengalami banyak kemunduran; banyak wilayah di bawah kekuasaannya di Semenanjung Melayu dan Sumatera melepaskan diri dari kekuasaan Aceh.[128] Di samping kemunduran politik ini, kesultanan di bawah Shâfiyyah al-Dîn ditandai pula dengan kekacauan agama, seperti dibahas di muka.

Kesultanan berikutnya, Nûr al-'Âlam Nâqiyyah al-Dîn, setelah meme-rintah selama tiga tahun saja (1086-88/1675-8) digantikan Zâkiyyah al-Dîn (1088-98/1678-88). Meski menghadapi berbagai kesulitan politik, Kesultanan Aceh jelas masih merupakan entitas politik Muslim yang tetap harus diperhitungkan. Pada 1096/1683, Sultanah Zâkiyyah al-Dîn menerima suatu delegasi dari Syarif Mekkah. Delegasi

---

[127] Hasjmi, "Syekh Abdurrauf", 357; Bandingkan dengan K.F.H. van Langen, "Susunan Pemerintahan Aceh Semasa Kesultanan", terj. Aboe Bakar, Banda Aceh: PDIA, 1986, 42-4, 54-9. Artikel aslinya dalam bahasa Belanda adalah "De Inrichting van het Atjehsche Staatsbestuur order het Sultanaat", *BKI*, 5 (1988), 382-471.

[128] R.H. Djajadiningrat, *Kesultanan Aceh*, terj. Teuku Hamid, Banda Aceh: Dep P & K, 1982/3, 27. Buku ini merupakan terjemahan dari "Critisch overzicht van de in Maleische werken vervatte gegevens over de Geschiedenis van het Soeltanaat van Atjeh", *BKI*, 65 (1911), 135-265.

ini pada mulanya dikirim Syarif Barakat untuk menemui Sultan Mogh, Aurangzeb, yang dilaporkan menolak menerimanya. Akibatnya, delegasi putar haluan dan datang ke Aceh dengan membaca surat-surat dan hadiah-hadiah untuk Sultanah. Sultanah sangat gembira dan meminta mereka tinggal sebentar di ibu kota, sementara dia mempersiapkan hadiah-hadiah untuk Syarif Mekkah. Dilaporkan, masyarakat Aceh mengirim hadiah-hadiah dan *shadaqah* yang di antaranya terdiri atas sebuah patung terbuat dari emas yang diambil dari reruntuhan istana dan Masjid Bayt al-Rahman, yang dihancurkan api pada masa pemerintahan Sultanah Nâqiyyah al-Dîn.[129]

Al-Sinkilî jelas terlibat dalam kejadian-kejadian di seputar delegasi itu. Tetapi, penulis tidak mendapatkan informasi mengenai peranannya dalam menerima para utusan Syarif Mekkah. Delegasi itu akhirnya kembali ke Mekkah, dengan membawa banyak hadiah untuk dipersembahkan bukan hanya kepada Syarif Mekkah dan Masjid Nabi di Madinah, tetapi juga kepada penduduk miskin di Haramayn. Tetapi timbul pertikaian di kalangan putra-putra almarhum Syarif Barakat menyangkut pembagian hadiah-hadiah itu. Kejadian-kejadian yang dialami delegasi itu, kedatangan hadiah-hadiah dari *Bandar 'Asyi* (Banda Aceh) dan pertikaian di kalangan anggota keluarga Syarif tidak diabaikan para ahli sejarah Arab. Berdasarkan pada sejarah yang ditulis pada sekitar 1700, Ahmad Dahlân, seorang ulama dan ahli sejarah Mekkah terkemuka, memberikan penjelasan perinci mengenai peristiwa tersebut.[130]

Kedatangan delegasi dari Mekkah itu merupakan tambahan prestise bagi Sultanah. Tetapi, hal itu juga dianggap sebagai kesempatan bagus oleh sebagian orang Aceh untuk menanyakan apakah—menurut

[129] Untuk riwayat lengkap mengenai delegasi ini, lihat C. Snouck Hurgronje, "Een Mekkansch gezantschap naar Atjeh in 1683", *BKI*, 5 (1888), 545-554; Djajadiningrat, *Kesultanan Aceh*, 58-9.

[130] Ahmad Dahlân, *Khulâshât al-Kalâm fî Bayân 'Umarâ' al-Balad al-Haram*, Kairo: t.p., 1305/1888, 104-5. Snouck Hurgronje menyatakan, dia mendasarkan penjelasan-penjelasannya pada karya Dahlân. Informasi itu juga disalin Ahmad al-Sibâ'î, *Târikh Mekkah*, 2 jilid, Riyâdh (?): al-Mamlakat al-'Arabiyyât al-Su'ûdiyyah, 1404/1984, II, 388.

hukum Islam—diperbolehkan bagi seorang wanita untuk menjadi penguasa.[131] Pertanyaan itu telah lama menjadi masalah tidak terpecahkan di kalangan orang Aceh. Al-Sinkilî sendiri tampaknya tidak berhasil menjawabnya secara gamblang. Dalam karya fikihnya, *Mi'rat al-Thullâb,* dia tidak membahas masalah itu secara langsung. Ketika membicarakan tentang syarat-syarat untuk menjadi hakim (secara lebih luas, penguasa), al-Sinkilî tampaknya secara sengaja tidak memberikan terjemahan Melayu untuk kata *dzakar* (laki-laki).[132] Sedikit banyak, dia dapat dituduh mengkompromikan integritas intelektualnya bukan hanya dengan menerima pemerintahan seorang wanita, tetapi juga dengan tidak memecahkan masalah itu dengan cara lebih layak. Tetapi, kasus ini juga dapat dianggap sebagai indikasi lebih jauh dari toleransi pribadinya; suatu ciri yang secara mencolok dimiliki al-Sinkilî.

Begitu pula, delegasi Mekkah tidak langsung memberikan jawaban terhadap masalah itu, tetapi jelas membawa persoalan tersebut ke sidang para ulama Haramayn. Jawabannya akhirnya datang dari Mekkah ke Istana Aceh pada masa pemerintahan Sultanah Kâmalat al-Dîn (1098-1109/1688-99). Mufti Kepala di Mekkah dikabarkan mengirimkan sebuah fatwa yang menyatakan adalah bertentangan dengan syariat jika kerajaan Islam diperintah wanita. Akibatnya, Sultanah Kâmalat al-Dîn diturunkan dari takhta, dan 'Umar bin Q̲âdhî al-Mâlik al-'Âdil 'Ibrâhîm diangkat sebagai Sultan Badr al-'Âlam Syarîf Hâsyim Ba al-'Alawî al-H̲usaynî, dan mendirikan dinasti 'Arab Jamâl al-Layl di Aceh.[133]

Dengan demikian, sepanjang kariernya di Aceh, al-Sinkilî mendapat perlindungan dari para Sultanah. Dia menulis sekitar 22 karya yang membahas tentang fikih, tafsir, kalam, dan tasawuf.[134] Dia menulis

---

[131] S. Hurgronje, "Een Mekkaansch", 144.

[132] Lihat al-Sinkilî, *Mir'at al-Thullâb*, MA, Perpustakaan Nasional MI 445 dikutip dalam Harun, "Hakikat Tafsir", 27.

[133] Djajadiningrat, *Kesultanan Aceh*, 60. Untuk keterangan lebih lanjut mengenai Dinasti Jamâl al-Layl, lihat Crecelius & E.A. Deardow, "A Reputed Acehnese Sarakata of the Jamal al-Lail Dynasti", *JMBRAS*, 52, 2 (1979), 51-66.

[134] Untuk daftar lengkap karya-karyanya, lihat Voorhoeve, *Bayan Tajalli*, 35-53; Banding-

dalam bahasa Melayu maupun Arab. Tampaknya, dia lebih suka menulis dalam bahasa Arab daripada bahasa Melayu. Sebab, dia menyadari bahasa Melayunya tidak begitu bagus, karena kepergiannya yang cukup lama ke Arabia. Karena itu, dia dibantu dua guru bahasa Melayu untuk menulis karya-karyanya dalam bahasa Melayu Sumatera, atau seperti dia katakan: "dalam *Lisân al-Jâwiyyah al-Samatra'iyyah.*"[135] Dalam seluruh tulisannya, al-Sinkilî, seperti gurunya al-Kuranî, menunjukkan bahwa perhatian utamanya adalah rekonsiliasi antara syariat dan tasawuf, atau dalam istilahnya sendiri, antara *'ilm zhâhir* dan *'ilm bâthin*. Karena itu, ajaran-ajaran yang diusahakannya untuk disebarkan di wilayah Melayu-Indonesia adalah ajaran-ajaran yang termasuk ke dalam neo-sufisme.

Karya utama al-Sinkilî dalam fikih adalah *Mir'at al-Thullâb fî Tasyil Ma'rifah al-A<u>h</u>kâm al-Syar'iyyah li al-Mâlik al-Wahhâb.*[136] Karya ini, yang ditulis atas permintaan Sultanah Shâfiyyah al-Dîn, diselesaikan pada 1074/1663. Tidak seperti *Shirâth al-Mustaqîm* karya al-Rânirî, yang hanya membahas tentang ibadah, *Mir'at al-Thullâb* mengemukakan tentang aspek muamalat dari fikih, termasuk kehidupan politik, sosial, ekonomi, dan keagamaan kaum Muslim. Karena mencakup topik-topik yang begitu luas, ia jelas merupakan suatu karya penting di bidang tersebut. Sumber utama karya ini adalah *Fat<u>h</u> al-Wahhâb* karya Zakariyâ al-Anshârî, seorang tokoh utama dalam jaringan ulama, seperti diungkapkan di muka.[137] Tetapi, al-Sinkilî juga mengambil bahan dari buku-buku standar dari *Fat<u>h</u> al-Jawâb* dan *Tuhfat al-Muhtâj* (keduanya karya 'Ibn <u>H</u>ajar al-Haytsâmî [w. 973/1565]), *Nihâyât al-Muhtâj* karya Syams al-Dîn al-Ramlî, *Tasfîr al-Baydhâwî* karya 'Ibnu 'Umar al-Baydhâwî (w. 685/1286), dan *Syarh Sha<u>h</u>î<u>h</u> Muslîm* karya al-Nawawî

---

kan dengan Hasjmi, "Syekh Abdurrauf", 377-8.

[135] Al-Sinkilî, *Mir'at al-Thullâb*, sebagian diterbitkan dalam S. Keijzer, "Spiegel voor Leegierige Wetgeleerden", *BKI*, 11 (1864); Voorhoeve, *Bayan Tajalli*, 4.

[136] Untuk lokasi-lokasi karya ini, lihat Voorhoeve, *Bayan Tajalli*, 36-7.

[137] Lihat al-Sinkilî, *Mir'at al-Thullâb*, Perpustakaan Nasional MI. 445, 1: Bandingkan dengan Zakariyyâ al-Anshârî, *Fath al-Wahhâb bi Syarh Manhâj al-Thullâb*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1978 (?).

(w. 676/1277).[138] Dengan sumber-sumber ini, al-Sinkilî menjelaskan hubungan dan koneksi intelektualnya dengan jaringan ulama.

Al-Sinkilî adalah ulama pertama di wilayah Melayu-Indonesia yang menulis mengenai *fiqh mu'âmalât.* Melalui *Mir'at al-Thullâb,* dia menunjukkan kepada kaum Muslim Melayu bahwa doktrin-doktrin hukum Islam tidak terbatas pada ibadah, tetapi juga mencakup seluruh aspek kehidupan sehari-hari mereka. Meskipun *Mir'at al-Thullâb* tidak lagi digunakan di Nusantara dewasa ini, di masa lampau karya tersebut beredar luas. Hooker mengemukakan, *Lumaran,* kumpulan hukum Islam yang digunakan kaum Muslim Maquidanao, Filipina, sejak pertengahan abad ke-19 menjadikan *Mir'at al-Thullâb* sebagai salah satu acuan utamanya.[139] Karya lain al-Sinkilî dalam bidang fikih, *Kitâb al-Farâ'idh,* yang mungkin diambil dari *Mir'at al-Thullâb,* jelas digunakan sebagian kaum Muslim Melayu-Indonesia hingga masa lebih belakangan.[140]

Kedudukan penting al-Sinkilî bagi perkembangan Islam di Nusantara tidak terbantah dalam bidang tafsir Al-Qur'an (*tafsîr*). Dia adalah alim pertama di bagian Dunia Islam ini yang bersedia memikul tugas besar mempersiapkan tafsir lengkap Al-Qur'an dalam bahasa Melayu. Telaah baru-baru ini menemukan bahwa sebelum dia, hanya ada sepenggal tafsir atas surat 18 (*al-Kahfi*). Karya itu, yang diperkirakan ditulis pada masa Hamzah al-Fansûrî atau Syams al-Dîn al-Samatranî, mengikuti tradisi *Tafsîr al-Khazin.* Tetapi gaya terjemahan dan penafsirannya berbeda dengan Hamzah atau Syams al-Dîn yang lazimnya menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an yang dikutip dalam karya-karya mereka secara mistis.[141]

---

[138] Lihat Daly, "Naskah Mir'atut-Thullab", 137.

[139] Lihat M.B. Hooker, *Islamic Law in South-East Asia,* Singapore: Oxford University Press, 1984, 20, 32, 41, catatan 98.

[140] Lihat 'Abd al-Ra'ûf bin 'Ali al-Fanshûri, *Kitâb al-Farâ'idh,* Singapura/Jeddah: Haramayn, t.t. Edisi lain diterbitkan dalam satu jilid dengan karya 'Ismâ'îl al-Minangkabawî, *Kifâyat al-Ghulâm,* Penang: t.t.

[141] Untuk pembahasan lebih jauh mengenai perkembangan tradisi tafsir Al-Qur'an di Nusantara, lihat P. Riddell, "Earliest Quranic Exegetical Activity in the Malay-Speaking States", *Archipel,* 38 (1989); A.H. Johns, "Quranic Exegesis in the Malay World: In Search of a Profile",

Meski al-Sinkilî tidak memberikan angka tahun untuk penyelesaian tafsirnya yang berjudul *Tarjuman al-Mustafîd,* tidak ada keraguan bahwa dia menulisnya semasa kariernya yang panjang di Aceh. Hasjmi menyatakan, karya ini ditulis di India ketika dia mengadakan perjalanan ke sana.[142] Ini jelas merupakan pernyataan yang mengada-ada, sebab tidak ada indikasi sama sekali bahwa al-Sinkilî pernah menjejakkan kakinya di India. Lebih jauh lagi, mustahil baginya melaksanakan pekerjaan begitu besar pada saat dia berada dalam perjalanan. Sebaliknya, perlindungan dan fasilitas yang diterimanya dari para penguasa Aceh semakin mempertegas kenyataan bahwa dia menulis karya itu di Aceh.

Sebagai tafsir paling awal, tidak mengherankan kalau karya ini beredar luas di wilayah Melayu-Indonesia. Bahkan, edisi tercetaknya dapat ditemukan di kalangan komunitas Melayu di tempat sejauh Afrika Selatan. Mengenai MSS yang tersedia dalam banyak koleksi, Riddell menegaskan bahwa salinan paling awal yang kini masih ada dari *Tarjuman al-Mustafîd* berasal dari akhir abad ke-17 dan awal abad ke-18.[143] Yang lebih penting lagi, edisi-edisi tercetaknya diterbitkan tidak hanya di Singapura, Penang, Jakarta, dan Bombay, tetapi juga di Timur Tengah. Di Istanbul, ia diterbitkan oleh Mathba'ah al-'Utsmâniyyah pada 1302/1884 (dan juga pada 1324/1904); dan di kemudian hari juga di Kairo (oleh Sulaymân al-Marâghî), dan Mekkah (oleh al-'Âmiriyyah).[144] Kenyataan bahwa *Tarjuman al-Mustafîd* diterbitkan di Timur Tengah pada masa yang berbeda-beda, mencerminkan nilai tinggi karya ini serta ketinggian intelektual al-Sinkilî. Edisi terakhirnya diterbitkan di Jakarta pada 1981. Ini menunjukkan bahwa karya ini masih digunakan di kalangan kaum Muslim Melayu-Indonesia pada masa kini.

---

dalam A. Rippin (peny.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Quran*, Oxford: Clarendon Press, 1988, 257-87; "Islam in the Malay World: An Exploratory Survey with Some Reference to Quranic Exegesis", dalam R. Israeli & A.H. Johns (peny.), *Islam in Asia: Volume II Southeast and East Asia*, Boulder: Westview Press, 1984, 115-61.

[142] Lihat Hasjmi, "Syekh Abdurrauf", 378.

[143] Riddell, *Transferring*, 20-5.

[144] Untuk penjelasan lengkap mengenai berbagai edisi dari *Tarjuman al-Mustafid*, lihat Riddell, *Transferring*, 15-33; Harun, "Hakikat Tafsir", 38-42.

Tafsir ini telah lama dianggap semata-mata sebagai terjemahan bahasa Melayu karya al-Baydhâwî, *Anwâr al-Tanzîl*. Snouck Hurgronje, tanpa meneliti lebih dahulu karya itu secara saksama, menyimpulkan dalam caranya yang khas sinis, bahwa karya tersebut hanyalah sebuah terjemahan yang buruk dari tafsir al-Baydhâwî.[145] Dengan kesimpulan ini, Snouck bertanggung jawab atas tersesatnya dua sarjana Belanda lainnya, Rinkes dan Voorhoeve. Rinkes, murid Snouck, menciptakan kesalahan-kesalahan tambahan dengan menyatakan bahwa *Tarjuman al-Mustafîd*, selain mencakup terjemahan dari tafsir Baydhâwî, juga merupakan terjemahan dari sebagian *Tafsîr Jalâlayn*.[146] Voorhoeve, setelah mengikuti Snouck dan Rinkes, akhirnya mengubah kesimpulannya dengan menyatakan bahwa sumber-sumber *Tarjuman al-Mustafîd* adalah berbagai karya tafsir berbahasa Arab.[147]

Riddell dan Harun, dalam telaah mereka, membuktikan secara meyakinkan bahwa karya itu merupakan terjemahan dari *Tafsîr Jalâlayn*. Hanya pada bagian-bagian tertentu saja, al-Sinkilî memanfaatkan tafsir al-Baydhâwî dan al-Kanzin (w. 741/1340).[148] Identifikasi ini penting bukan hanya untuk mengungkapkan jalur penyebaran ilmu-ilmu Islam dari pusat-pusatnya, tetapi juga untuk menunjukkan pada kita pendekatan yang digunakan al-Sinkilî dalam menyebarkan apa yang diterimanya dari guru-gurunya dalam jaringan ulama kepada para pembacanya di wilayah Melayu-Indonesia.

Tafsîr Jalâlayn, perlu dicatat, ditulis oleh dua orang Jalâl, yaitu Jalâl al-Dîn al-Mahallî (w. 864/1459) dan Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, seorang tokoh utama yang kepadanya sebagian besar ulama terkemuka kita dalam jaringan ulama melacak silsilah intelektual dan spiritual mereka. Pemilikan al-Sinkilî atas tafsir ini sebagai sumber utama dari tafsirnya

---

[145] S. Hurgronje, *The Achehnese*, II, 17, catatan 6.

[146] Rinkes, *Abdoerraoef*, 31-2.

[147] Lihat Voorhoeve, *Bayan Tajalli*, 38; "'Abd al-Ra'uf al-Sinkili", dalam *EI²*, I, 88.

[148] Nama lengkapnya adalah 'Ala' al-Dîn bin Muhammad 'Ibrâhîm al-Baghdâdî al-Khazin. Lihat *Tafsir al-Khazin*, Kairo: Mushthafa al-Bâbî al-Halabî, 1375/1955. Judul asli tafsir ini adalah *Lubab al-Ta'wîl fî Ma'ânî al-Tanzîl*.

sendiri jelas karena dia mempunyai *'isnâd-'isnâd* yang menghubungkannya dengan Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, baik melalui al-Qusyasyî maupun al-Kuranî. Setelah menerima ijazah dari al-Kuranî untuk menyebarkan semua ilmu yang telah diterimanya melalui rangkaian perawi yang sambung-menyambung, yang mencakup al-Suyûthî, al-Sinkilî dapat diharapkan lebih memilih *Tafsîr Jalâlayn* daripada tafsir-tafsir Al-Qur'an lainnya. Argumen ini menjadi semakin masuk akal, jika kita pertimbangkan fakta, bahwa al-Sinkilî juga mengambil *Fath al-Wahhâb* karya Zakariyâ al-Anshârî sebagai sumber utama bagi karyanya *Mir'at al-Thullâb*. Kecenderungannya untuk bersandar pada karya-karya dari para ulama dalam jaringan, juga tampak jelas dalam karya-karyanya dalam bidang kalam dan tasawuf.

Lebih jauh lagi, sebagaimana dikemukakan Johns, meskipun *Tafsîr Jalâlayn* sering dianggap hanya sedikit memberikan sumbangan kepada perkembangan tradisi tafsir Al-Qur'an, ia merupakan tafsir Al-Qur'an yang sangat bagus, jelas, dan ringkas.[149] Lebih jauh lagi, ia memberikan *asbâb al-nuzul* (latar belakang pewahyuan) ayat-ayat yang sangat membantu pemahaman lebih sempurna atas penafsiran yang dikemukakan. Dengan ciri-ciri ini, *Tafsîr Jalâlayn* merupakan teks pendahuluan yang bagus untuk orang-orang yang baru mempelajari ilmu tafsir di kalangan kaum Muslim Melayu-Indonesia. Dalam menerjemahkan *Tafsîr Jalâlayn* ke dalam bahasa Melayu, al-Sinkilî menjadikannya sederhana dan mudah dipahami orang Melayu pada umumnya. Lazimnya, dia menerjemahkan *Tafsîr Jalâlayn* kata per kata, dan menahan dirinya untuk tidak memberikan tambahan-tambahan dari dirinya sendiri. Lebih jauh lagi, dia menghapuskan penjelasan-penjelasan tata bahasa Arab dan penafsiran-penafsiran panjang yang mungkin dapat mengalihkan perhatian pembacanya. Jadi jelaslah, tujuannya adalah *Tarjuman al-Mustafîd* dapat dipahami dengan mudah oleh para pembacanya dan, karenanya, menjadi petunjuk praktis dalam kehidupan mereka.

---

[149] Johns, "Quranic Exegesis", 264.

Mustahil bagi kita mengabaikan peranan *Tarjuman al-Mustafîd* dalam sejarah Islam di Nusantara, Johns mengemukakan bahwa "ia dalam banyak hal merupakan suatu petunjuk dalam sejarah keilmuan Islam di Tanah Melayu."[150] Ia banyak memberikan sumbangan kepada telaah tafsir Al-Qur'an di Nusantara. Ia meletakkan dasar-dasar bagi sebuah jembatan antara *tarjamah* (terjemahan) dan tafsir,[151] dan karenanya mendorong telaah lebih lanjut atas karya-karya tafsir dalam bahasa Arab. Selama hampir tiga abad, *Tarjuman al-Mustafîd* merupakan satu-satunya terjemahan lengkap Al-Qur'an di Tanah Melayu; baru dalam tiga puluh tahun terakhir muncul tafsir-tafsir baru di wilayah Melayu-Indonesia. Namun perkembangan terakhir ini tidak lantas berarti bahwa *Tarjuman al-Mustafid* kehilangan daya tariknya. Karya ini memainkan peranan penting dalam memajukan pemahaman lebih baik atas ajaran-ajaran Islam.

Kita tidak memerlukan argumen panjang untuk membuktikan bahwa al-Sinkilî mewarisi kecenderungan jaringan ulama untuk menekankan pentingnya Hadis. Dia menulis dua karya dalam bidang ini. Yang pertama adalah penafsiran mengenai *Hadîts 'Arba'în* (empat puluh Hadis karya al-Nawawî, yang ditulis atas permintaan Sultanah Zâkiyyat al-Dîn.[152] Yang kedua adalah *al-Mawâ'izh al-Bâdi'ah,* sebuah koleksi Hadis qudsi, yaitu wahyu Tuhan yang disampaikan kepada kaum beriman melalui kata-kata Nabi SAW sendiri. Sekali lagi, pilihan al-Sinkilî atas karya ini mencerminkan perhatiannya yang sungguh-sungguh terhadap kaum Muslim yang masih awam; yang diinginkannya hanyalah mengajak mereka menuju pemahaman lebih baik atas ajaran-ajaran Islam. Perlu dicatat, *Hadîts 'Arba'în* al-Nawawî, sebuah koleksi kecil Hadis menyangkut kewajiban-kewajiban dasar dan praktis kaum Muslim, jelas dimaksudkan untuk pembaca umum dan bukan untuk ahli

---

[150] Johns, *Ibid.*, 266.

[151] *Ibid.*

[152] Al-Sinkili, *Mawâ'izh al-Badî'ah*, MS. Jakarta: Perpustakaan Nasional, MI, 341-A; Voorhoeve, *Bayan Tajalli*, 40; Iskandar, *Kesultanan*, 59.

yang mendalami ilmu agama. Penjelasan al-Sinkilî atas *Hadîts 'Arba'în* itu, sepengetahuan penulis, tidak terdapat dalam bentuk cetakan.

Kumpulan Hadis qudsi al-Sinkilî mempunyai sifat yang serupa. Ia mengemukakan ajaran mengenai Tuhan dan hubungan-Nya dengan ciptaan, neraka dan surga, dan cara-cara yang layak bagi kaum Muslim untuk mendapatkan ridha Tuhan. Al-Sinkilî secara khusus menekankan perlunya bagi setiap Muslim menemukan keselarasan antara pengetahuan (*'ilm*) dan perbuatan baik (*'amal*); pengetahuan saja tidak akan membuat seseorang menjadi Muslim lebih baik; dia mengimbau pada aktivisme kaum Muslim.[153] *Al-Mawâ'izh al-Bâdi'ah* diterbitkan di Mekkah pada 1310/1892 (edisi keempat atau kelima).[154] Di kemudian hari, karya itu juga diterbitkan lagi di Penang pada 1369/1949, dan jelas ia masih digunakan sebagian kaum Muslim di Nusantara.[155] Dengan karya ini, al-Sinkilî memberikan contoh bagi para ulama Melayu di kemudian hari untuk menyusun karya koleksi Hadis Nabi, sejak abad ke-19 karya-karya semacam itu menjadi sangat populer di Nusantara.[156]

Al-Sinkilî menulis bukan hanya untuk kaum Muslim awam (*al-'awwâm*) mengenai ilmu-ilmu *zhâhir*, tetapi juga untuk kalangan elite (*al-khawwâsh*) mengenai topik-topik yang berkaitan dengan ilmu-ilmu *bâthin* seperti kalam dan tasawuf. Dia menulis beberapa karya yang membahas topik-topik ini.[157] Tetapi, karya ini masih belum ditelaah secara memadai, dan seperti yang dikeluhkan Johns, lebih dari tiga dasawarsa lalu, masih sangat kecil minat di kalangan sarjana untuk meneliti mereka.[158] Sebaliknya, karya-karya Hamzah al-Fansûrî dan Syams al-Dîn

---

[153] Untuk garis besar isi *Mawâ'izh al-Badi'ah*, lihat Rinkes, *Abdoerraoef*, 33-6.

[154] Voorhoeve, *Bayan Tajalli*, 40.

[155] Dicetak dalam satu jilid dengan 'Abd Allâh bin 'Abd al-Rahim al-Fathanî, *Muhimmah pada Hadis Nabi*, Penang: Sulayman Press, 1369/1949. Bandingkan dengan Mohd. Nor bin Ngah, *Kitab Jawi, Islamic Thought to the Malay Muslim Scholars*, Singapore: ISEAS, 1982, terutama h. 27-8, 35, 36, 46.

[156] Lihat Martin van Bruinessen, "Kitab Kuning: Books in Arabic Script used in the Pesantren Miliue", *BKI*, 146 (1990), 255.

[157] Untuk daftar lengkap, lihat Voorhoeve, *Bayan Tajalli*, terutama h. 39-40, 42-52.

[158] A.H. Johns, "Daka'ik al-Huruf by 'Abd al-Ra'uf of Singkel", *JRAS*, 1,2 (1955), 55. Argu-

al-Samatranî, yang dijuluki Johns "eksponen terkemuka dari mistikisme panteistis yang menyimpang", telah diterbitkan. Kekolotan (ortodoksi) al-Sinkilî, keluhnya lebih lanjut, mengakibatkan kurangnya daya tarik bagi imajinasi para sarjana dibanding *"heresy"*.[159]

Untuk memulai pembahasan kita mengenai ajaran-ajaran mistisnya, al-Sinkilî, dalam karyanya *Kifâyat al-Muhtajîn ilâ Masyrab al-Muwahhidîn al-Qâ'ilîn bi Wahdat al-Wujûd*,[160] mempertahankan transendensi Tuhan atas ciptaan-Nya. Dia menolak pendapat Wujudiyah yang menekankan imanensi Tuhan dalam ciptaan-Nya. Ajaran ini mengingatkan kita pada ajaran-ajaran yang dikembangkan para ulama terkemuka yang telah kita bahas sebelumnya. Al-Sinkilî berargumen, sebelum Tuhan menciptakan alam raya (*al-'âlam*), Dia selalu memikirkan tentang diri-Nya sendiri, yang mengakibatkan terciptanya *Nûr Muhammad* (Cahaya Muhammad). Dari *Nûr Muhammad* itu Tuhan menciptakan pola-pola dasar permanen (*al-a'yân al-tsâbitah*), yaitu potensi alam raya, yang menjadi sumber dari pola-pola dasar luar (*al-a'yân al-khârijiyyah*), ciptaan dalam bentuk konkretnya. Al-Sinkilî menyimpulkan, meski *al-a'yân al-khârijiyyah* merupakan emanasi dari Wujud Mutlak, mereka berbeda dari Tuhan itu sendiri: hubungan keduanya adalah seperti tangan dan bayangannya. Meski tangan hampir tidak dapat dipisahkan dari bayangannya, yang terakhir itu tidak sama dengan yang pertama. Dengan ini, al-Sinkilî menegaskan transendensi Tuhan atas ciptaan-Nya.

Argumen yang sama lagi-lagi dikemukakan dalam risalah pendeknya yang berjudul *Daqâ'iq al-Hurûf*. Karya ini merupakan penafsiran atas apa yang dinamakan "empat baris ungkapan panteistis" dari 'Ibn 'Arabî.[161] Kita tidak perlu mengungkapkan pembahasan al-Sinkilî

---

men yang sama juga dikemukakan al-Sinkili dalam *Syathâriyyah*, MS. Jakarta: Perpustakaan Nasional, MI. 336D, 65-71.

[159] *Ibid.*, 55.

[160] Voorhoeve, *Bayan Tajalli*, 44; Rinkes, *Abdoerraoef*, 39-42.

[161] Ungkapan itu berbunyi: */Kunnâ hurûfan lam nuqai//Muta'alliqâtin fi dzura a'la al-qulal//Ana anta fihî wa nahnu anta wa anta hu//Wa al-kulu fi hu hu, fas'al 'amman washal/*. (/

mengenai ungkapan itu, sebab Johns telah menunjukkan bahwa al-Sinkilî dengan sadar menafsirkannya dalam pengertian ortodoks,[162] yang membuktikan bahwa Tuhan dan alam raya itu tidak sama. Meski al-Sinkilî juga memanfaatkan sistem emanasi neo-Platonis, yang juga erat dikaitkan dengan panteisme Syams al-Dîn, dia secara hati-hati menjaga jarak dirinya dari penafsiran yang menyimpang.[163] Johns menyimpulkan:

> Dia (al-Sinkilî) menegaskan sekaligus intuisi sang ahli mistis dan hak-hak ortodoksi, dengan mengakui ketidakmampuan kata-kata manusia untuk mengungkapkan secara memadai ketergantungan dunia terhadap Tuhan dan eksistensinya melalui Dia, dan hakikat yang tidak terucapkan mengenai transendensi Ilahi.[164]

Penafsiran al-Sinkilî mengingatkan kita pada 'Ibrâhîm al-Kuranî, yang menekankan pentingnya intuisi (*kasyf*) dalam jalan mistis, sementara mengakui keterbatasan akal memahami Hakikat Tuhan. Al-Sinkilî mengungkapkan kaitan intelektualnya dengan al-Kuranî lebih dari cara yang implisit. Dalam membahas Keesaan Tuhan dalam *Daqâ'iq al-Hurûf*[165] dia berpegang erat-erat pada konsep-konsep al-Kuranî mengenai *Tawhîd al-'Ulûhiyyah* (Keesaan Tuhan), *Tawhîd al-'Af'âl* (Kesatuan Tindakan Tuhan), *Tawhîd al-Shifat* (Keesaan Sifat-sifat), *Tawhîd al-Dzât* (Keesaan Esensi), dan *Tawhîd al-Haqîqî* (Keesaan Realitas Mutlak).[166]

Kami huruf-huruf yang mulia, (namun) tidak terucapkan//tersembunyi di puncak tertinggi dari bukit-bukit//Aku adalah engkau dalam Dia dan kami adalah engkau, dan engkau adalah Dia//dan semuanya adalah Dia dalam Dia—tanyalah mereka yang telah sampai//. Dikutip dalam A.H. Johns, "Daka'ik al-Huruf", 61-69.

[162] A. Marie Schimmel juga memuji cara al-Sinkilî menafsirkan ungkapan itu. Lihat Schimmel, "The Primordial Dot: Some Thoughts about Sufi Letters of Mysticism", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam, (JSAI)*, 9 (1987), 354.

[163] A.H. Johns, "Daka'ik al-Huruf", 56.

[164] *Ibid.*

[165] Lihat al-Sinkilî, *Syathâriyyah*, MS. Jakarta: Perpustakaan Nasional, MI. 336D, 74; Johns, "Daka'ik al-Huruf", 154-5.

[166] Lihat 'Ibrâhim al-Kuranî, *Ithaf al-Dzâki bi Syarh al-Tuhfat al-Mursalah ilâ Rûh al-Nabi*, Kairo: MS Dâr al-Kutub al-Mushriyyah, Tasawuf 2579, vol. 14, 20. Bandingkan dengan al-Sinkilî, *Syathâriyyah*, MS. Jakarta: Perpustakaan Nasional, MI 336D, 74.

Seperti 'Ibrâhîm al-Kuranî, al-Sinkilî menyatakan, cara paling efektif untuk merasakan dan menangkap Keesaan Tuhan adalah dengan menjalankan ibadah, terutama *dzikr* ("mengingat" Tuhan), baik secara diam (*sirr*) maupun dengan bersuara (*jahr*). Menurut al-Sinkilî, satu-satunya tujuan zikir secara lebih spesifik adalah mencapai *al-mawt al-ikhtiyârî* (kematian "sukarela"), atau apa yang dinamakan al-Kuranî *al-mawt al-ma'nawî* (kematian "ideasional") yang merupakan kebalikan dari *al-mawt al-thabi'î* (kematian alamiah).[167] Namun dalam metode zikirnya yang perinci, al-Sinkilî kebanyakan mengikuti zikir A<u>h</u>mad al-Qusyasyî, seperti yang dikemukakan dalam karyanya *al-Simth al-Majîd.*[168] Dia juga mengikuti ajaran-ajaran al-Qusyasyî mengenai kewajiban murid terhadap guru mereka, seperti ditunjukkannya dalam dua risalahnya, masing-masing berjudul *Risalah Adab Murid Akan Syekh* dan *Risâlah Mukhtasharah fî Bayân Syurut al-Syekh wa al-Murîd.*[169]

Melihat pemikiran dan ajaran al-Sinkilî, jelaslah bahwa dia secara sadar turut menyebarkan doktrin dan kecenderungan intelektual dan praksis dalam jaringan ulama untuk memperkuat tradisi Islam di Kepulauan Melayu-Indonesia. Ciri paling menonjol dari ajaran-ajarannya menunjukkan apa yang disebutkannya adalah neo-sufisme: karya-karyanya membuktikan bahwa tasawuf harus berjalan seiring dengan syariat. Hanya dengan kepatuhan mutlak pada syariat para penganut jalan mistis dapat memperoleh pengalaman *<u>h</u>aqîqah* (realitas) sejati.

Tetapi perlu diingat, pendekatan al-Sinkilî pada pembaruan berbeda dari pendekatan al-Rânirî: dia adalah mujadid bergaya evolusioner, bukan radikal. Karenanya, seperti 'Ibrâhîm al-Kuranî, dia lebih

---

[167] A.H. Johns, "Daka'ik al-Huruf", 150, 157. Bandingkan dengan 'Ibrâhîm al-Kuranî, *Ithaf al-Dzâkî*, vol. 6, 9, 11, 15.

[168] Untuk deskripsi lengkap mengenai metode zikir al-Sinkilî, lihat al-Sinkilî, *'Umdah al-Muhtajîn*, MS. Jakarta: Perpustakaan Nasional, MI. 336D, 74; Rinkes, *Abdoerraoef*, 59-93. Bandingkan dengan A<u>h</u>mad al-Qusyasyî, *Al-Simth al-Majîd fî Sya'n al-Bay'ah wa al-Dzikr wa Talqînih wa Salâsil Ahl al-Taw<u>h</u>îd*, Hayderabad: Dâ'irât al-Ma'ârif al-Nizhâmiyyah, 327/1909, terutama h. 15-21, 30-1.

[169] Voorhoeve, *Bayan Tajalli*, 47-8. Bandingkan dengan al-Qusyasyi, *Al-Simth al-Majîd*, 15-11, 33-6.

suka mendamaikan pandangan-pandangan yang saling bertentangan daripada menolak salah satu di antaranya. Meski dia tidak setuju pada aspek tertentu doktrin Wujudiyah hanya secara implisit dia menyatakan pandangan-pandangannya itu. Begitu pula, dia menunjukkan ketidaksukaannya pada pendekatan radikal yang ditempuh al-Rânirî semata-mata dengan cara yang tidak mencolok, seperti dikemukakan di muka. Sekali lagi, tanpa menyebutkan nama al-Rânirî, dia dengan bijaksana mengingatkan kaum Muslim dalam karyanya *Daqâ'iq al-Hurûf* tentang bahaya menuduh orang lain kafir dengan mengutip sebuah Hadis Nabi SAW yang menyatakan, "Janganlah menuduh orang lain menjalankan kehidupan penuh dosa atau kafir, sebab tuduhan itu akan berbalik jika ternyata tidak benar."[170] Mengingat kelembutan sikap dan toleransi al-Sinkilî, Johns dengan tepat menyimpulkan, dia merupakan cerminan citra dari gurunya, 'Ibrâhîm al-Kuranî.[171]

4. JARINGAN MELAYU-INDONESIA AL-SINKILÎ

Orang Aceh telah lama merasa bangga akan negeri mereka. Barangkali sejak masa kejayaan kesultanan, mereka menyebut negeri mereka "Serambi Mekkah", atau halaman depan atau gerbang ke Tanah Suci, bukan hanya karena peranan penting Aceh dalam pengetahuan Islam, melainkan juga karena kedudukannya sebagai tempat transit terpenting bagi para jamaah Melayu-Indonesia dalam perjalanan mereka, pergi menuju dan kembali dari Haramayn.[172] Kedudukan Aceh yang istimewa itu merupakan salah satu alasan mengapa karya-karya ulama, seperti Hamzah al-Fansûrî, Syams al-Dîn al-Samatranî, al-Rânirî, dan al-Sinkilî dapat beredar luas di Nusantara. Kenyataan bahwa semua ulama ini tinggal di Aceh, ditambah dengan luasnya hubungan dan kontak antara

---

[170] A.H. Johns, "Daka'ik al-Huruf", 143, 153-4. Teks bahasa Arab Hadis itu berbunyi sebagai berikut: "*Lâ yarmi rajulun bi al-fusûqi wa lâ yarmihi bi al-kufri illa artadda 'alayhi in lam yakum shâhibuhu kadzâlik*". Hadis ini diriwayatkan al-Bukhârî. Lihat al-Bukhârî, *Shihih al-Bukhârî*, Kairo: al-Sya'b, *n.d.*, 44.

[171] Johns, "Reflections", 53.

[172] Lihat, misalnya, S. Hurgronje, *The Achehnese*, II, 19.

orang-orang Aceh dengan para ulama Muslim dari luar negeri, sangat banyak membantu menegaskan jati diri orang Aceh sebagai salah satu kelompok etnis Muslim paling gigih di Nusantara.

Al-Sinkilî, sebagaimana telah dikemukakan, tampaknya sudah mulai mengajar ketika dia masih berada di Haramayn, tetapi saya tidak mendapatkan informasi mengenai murid-muridnya di sana. Baru setelah dia kembali ke Aceh, penulis dapat melacak jaringan murid-murid Melayu-Indonesianya. Murid-murid ini, pada gilirannya, juga bertanggung jawab atas tersebarnya ajaran-ajaran dan tarekat-tarekat al-Sinkilî, terutama Tarekat Syathariyah, di banyak negeri Kepulauan Nusantara.

Tidak ragu lagi, jenis Tarekat Syathariyah—sering kali dikaitkan dengan jenis tasawuf di India—yang dikembangkan al-Sinkilî di Nusantara, adalah jenis tarekat yang telah diperbarui para tokoh terkemuka dalam jaringan ulama, seperti Ahmad al-Syinnawî dan Ahmad al-Qusyasyî. Archer, dalam telaah klasiknya, menyebut Syathariyah yang diperkenalkan al-Sinkilî sebagai "jalan ortodoks".[173] Meski dalam silsilahnya al-Sinkilî mengacu pada tarekat itu sebagai Syathariyah, dia juga menyebutnya Tarekat Qusyasyiyah.[174] Tarekat Syathariyah juga dikenal sebagai Tarekat 'Isyqiyah di Iran dan sebagai Tarekat Bistamiyah di Turki Utsmaniyah, tetapi tidak umum dikenal sebagai Tarekat Qusyasyiyah.[175] Karena itu, Tarekat Qusyasyiyah merupakan nama lain Tarekat Syathariyah yang telah diperbarui dan menjadi suatu fenomena Melayu-Indonesia yang unik. Ini dapat dianggap sebagai indikasi dari usaha al-Sinkilî melepaskan tarekatnya dari citra Tarekat Syathariyah awal. Tarekat Qusyasyiyah terdapat di banyak bagian di Nusantara.[176]

---

[173] Lihat R. LeRoy Archer, "Muhammadan Mysticism in Sumatera", *JMBRAS*, 15, II (1937), 90, 93.

[174] Judul lengkap karya itu adalah *Tanbih al-Masyi al-Mansu ilâ Tharîq al-Qusyasyi*. Lihat Voorhoeve, *Bayan Tajalli*, 35.

[175] Lihat J.S. Trimingham, *The Sufi Orders*, terutama h. 97-8.

[176] Lihat S. Hurgronje, *The Achehnese*, II, 10, 18-20; Rinkes, *Abdoerraoef*, 57, 95; S.N. al-Attas, *Some Aspect of Sufism as Understood and Practised among the Malays*, Singapore: Malayasian Sociological Research Institut, 1963, 28-9.

Yang paling terkenal di antara para murid al-Sinkilî di Sumatera adalah Burhân al-Dîn, yang lebih dikenal sebagai Tuanku Ulakan.[177] Ulakan adalah sebuah desa di pantai wilayah Minangkabau (kini Sumatera Barat). Riwayat lokal mengenai perkembangan Islam di Minangkabau menyatakan, Burhân al-Dîn (1056-1104/1646-92) belajar kepada al-Sinkilî selama beberapa tahun sebelum kembali ke tempat kelahirannya.[178] Burhân al-Dîn, tentu saja, bukan ulama pertama yang memperkenalkan Islam di wilayah Minangkabau, tetapi tidak diragukan lagi, dia memainkan peranan menentukan dalam menguatkan islamisasi di kalangan penduduk setempat.

Segera setelah dia kembali dari Arab, Burhân al-Dîn mendirikan surau Syathariyah, sebuah lembaga pendidikan sejenis *ribâth*, di Ulakan. Tidak lama kemudian, surau Ulakan termasyhur sebagai satu-satunya pusat keilmuan Islam di Minangkabau.[179] Surau Ulakan menarik banyak murid dari seluruh wilayah Minangkabau; mereka mengambil keahlian dalam berbagai cabang disiplin Islam, dan pada gilirannya mendirikan surau-surau mereka sendiri ketika mereka kembali ke desa-desa kelahirannya.[180] Menjelang perempat keempat dari abad ke-18, seperti akan dibahas dalam Bab V, beberapa murid terkemuka Burhân al-Dîn melancarkan pembaruan yang berjangkauan lebih jauh, yang mencapai

---

[177] "Tuanku" adalah salah satu gelar tertinggi bagi ulama di Sumatera Barat. Gelar ini tidak dapat diwariskan. Lihat Hamka, *Ajahku: Riwayat Hidup Dr. H. Abd Karim Amrullah dan Perdjuangan Kaum Agama di Sumatera*, Jakarta: Djajamurni, 1967, 24, catatan 1.

[178] Lihat *Silsilah Abdul Ra'uf*, peny. Van Ronkel, 312-16; J.J. Hollander (peny.), *Verhaal van de aanvang de Padri-Onlustes op Sumatera door Sjech Djilal Eddin*, untuk selanjutnya, *Hikayat Jalal al-Din*, Leiden: Brill, 1857, 5-6. Untuk biografi lebih lengkap dari Burhân al-Dîn, lihat Tamar Djaja, "Sjech Burhanuddin (1646-1692)", dalam karyanya *Pusaka Indonesia: Riwajat Hidup Orang-orang Besar Tanah Air*, Jakarta: Bulan Bintang, 1965, 282-90; Hamka, *Antara Fakta dan Khayal Tuanku Rao*, Jakarta: Bulan Bintang, 1974, 110-2, 128-57.

[179] *Hikayat Jalal al-Din*, 6; *Silsilah Abdul Ra'uf*, 315. Untuk penjelasan lengkap mengenai Surau Ulakan itu, lihat Azyumardi Azra, *"The Rise and Decline of the Minangkabau Surau: A Traditional Islamic Educational Institution in West Sumatera during the Dutch Colonial Government"*, tesis MA tidak diterbitkan, Colombia University, 1988. Tesis ini telah diterbitkan dalam edisi bahasa Indonesia, dengan judul, *Surau: Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Modernisasi*, Ciputat: Logos Wacana Ilmu, April 2003.

[180] *Hikayat Jalal al-Din*, 6-9.

klimaksnya pada awal abad ke-19.[181]

Murid terkemuka lainnya dari al-Sinkilî adalah 'Abd al-Muhyi, asal Jawa Barat. Melalui usaha-usaha dari murid inilah Tarekat Syathariyah mendapatkan banyak pengikut di Jawa. Meski sumber-sumber yang ada tidak memberikan angka tahun kelahirannya, mereka sepakat bahwa 'Abd al-Muhyi belajar kepada al-Sinkilî di Aceh sebelum berangkat menunaikan ibadah haji ke Mekkah. Dia juga diriwayatkan mengadakan perjalanan ke Baghdad untuk mengunjungi pusara 'Abd al-Qadîr al-Jaylânî. Setelah kembali dari ibadah haji, atas permintaan pemimpin setempat dia menetap di Karang, Pamijahan, Jawa Barat. Di sini, dia memainkan peranan penting dalam mengubah kepercayaan masyarakat dari animisme menjadi Islam. 'Abd al-Muhyi juga sangat aktif dalam menyebarkan Tarekat Syathariyah, sebab banyak silsilah tarekat di Jawa dan Semenanjung Melayu melalui dirinya yang diterimanya secara langsung dari al-Sinkilî.[182]

Al-Sinkilî kelihatan juga mempunyai seorang murid terkemuka di Semenanjung Melayu; dia adalah 'Abd al-Mâlik bin 'Abd Allâh (1089-1149/1678-1736), yang lebih dikenal sebagai Tok Pulau Manis, dari Trengganu. Abdullah mengemukakan, 'Abd al-Mâlik belajar kepada al-Sinkilî di Aceh dan di kemudian hari melanjutkan pelajarannya di Haramayn. Menurut tradisi lokal, dia belajar kepada 'Ibrâhîm al-Kuranî. Tetapi hal ini sangat tidak masuk akal, sebab pada waktu al-Kuranî meninggal dunia (1101/1690), 'Abd al-Mâlik bahkan belum dilahirkan. Paling banter, dia mungkin bertemu dengan para murid al-Kuranî. Lepas dari masalah ini, 'Abd al-Mâlik adalah seorang ulama dengan beberapa

---

[181] Lihat Azyumardi Azra, "The Surau and Early Reform Movements in Minangkabau", *Mizan*, 3, II (1990), 64-85.

[182] Untuk penjelasan lengkap tentang biografi dan ajaran-ajaran 'Abd al-Muhy, lihat Rinkes, Abdoerraoef, 96; "De Maqam van Sjech Abdoelmoehji", *TBG*, 52 (1910), 556-89; Mohammad Kosasi, "Pamidjahan en zijn Heiligdon", *Djawa*, 38 (Oktober, 1928), 121-44; A.M. Santrie, 'Martabat (Alam) Tujuh: Suatu Naskah Mistik Islam dari Desa Karang, Pamijahan", dalam A.R. Hassan (peny.), *Warisan Intelektual Islam Indonesia*, Bandung: Mizan/LSAF, 1987, 105-29; A.W. Mu'thi, "Tarekat Syathariyah, dari Gujarat sampai Caruban", *Pesantren*, 4, II (1987), 75-91.

kelebihan. Dia menulis beberapa karya yang membahas tentang syariat dan fikih; dia juga sangat aktif mengajar.[183]

Murid terdekat al-Sinkilî pastilah Dâwûd al-Jâwî al-Fansûrî bin 'Ismâ'îl bin Agha Mushthafâ bin Agha 'Alî al-Rûmî. Perlunya mengutip nama lengkapnya yang panjang itu adalah untuk menunjukkan bahwa kemungkinan besar dia berasal dari Turki. Ayahnya barangkali adalah salah seorang serdadu bayaran Turki yang datang dalam jumlah besar untuk membantu Kesultanan Aceh dalam perjuangannya melawan Portugis. Penambahan nama al-Jâwî menunjukkan bahwa ibunya mungkin seorang Melayu, atau bahwa dia dilahirkan di wilayah Kepulauan Nusantara.

Meski asal usulnya masih kabur, Dâwûd al-Jâwî al-Rûmî adalah murid kesayangan al-Sinkilî. Ada suatu indikasi kuat dalam kolofon karya al-Sinkilî, *Tarjuman al-Mustafîd*, bahwa dia diperintahkan gurunya membuat beberapa penambahan pada tafsir itu. Dan juga ada kesan, dia melakukan hal itu di bawah pengawasan al-Sinkilî sendiri sebelum tokoh ini meninggal dunia pada 1105/1693.[184] Hasjmi menyatakan, Dâwûd al-Jâwî al-Rûmî adalah khalifah utama al-Sinkilî. Bersama dengan gurunya, dia mendirikan sebuah *dayah*, lembaga pendidikan Islam tradisional Aceh di Banda Aceh. Dia juga diriwayatkan menulis beberapa karya.[185]

Al-Sinkilî meninggal dunia sekitar 1105/1693 dan dikuburkan di dekat *kuala* atau mulut Sungai Aceh. Tempat itu juga menjadi kuburan untuk istri-istrinya, Dâwûd al-Jâwî al-Rûmî, dan murid-murid lainnya. Karena tempat dia dikuburkan itulah, maka al-Sinkilî di kemudian hari dikenal sebagai syekh di Kuala. Pusara al-Sinkilî menjadi tempat ziarah keagamaan terpenting di Aceh hingga saat ini.[186]

---

[183] H.W.M.S. Abdullah, *Perkembangan Ilmu Fiqih dan Tokoh-tokohnya di Asia Tenggara I*, Solo: Ramadhani, 1985, 46-9.

[184] Lihat Riddell, *Transferring*, 42-3.

[185] A. Hasjmi, "Pendidikan Islam dalam Sejarah", *Sinar Darussalam*, 63 (1975), 20-1. Bandingkan dengan Hamka, *Antara Fakta*, 179-80.

[186] S. Hurgronje, *The Achehnese*, II, 17, 20; Riddell, *Transferring*, 43.

Untuk menutup bagian ini, penting dicatat bahwa al-Sinkilî juga dihubungkan dengan al-Maqassarî. Kedua orang itu besar kemungkinan bersahabat, dan belajar bersama dengan, antara lain, al-Qusyasyî dan al-Kuranî. Kepada al-Maqassarî-lah kini kita melanjutkan pembahasan.

C. MUHAMMAD YÛSUF AL-MAQASSARÎ (1037-1111/1627-99)

Pembahasan kita mengenai koneksi Melayu-Indonesia jaringan ulama hingga kini masih berpusat terutama di Aceh. Perintis ketiga pembaruan Islam di Nusantara, Muhammad Yûsuf al-Maqassarî, membawa diskusi kita menuju wilayah yang sangat luas, dari Sulawesi Selatan dan Jawa Barat, hingga Arabia, Sri Langka, dan Afrika Selatan. Untuk mendapatkan pengertian lebih baik menyangkut peranan al-Maqassarî dalam perkembangan Islam di tempat-tempat ini, kita harus membicarakan selintas tentang kehidupan sosioreligius kaum Muslim di wilayah-wilayah tersebut.

Terdapat sejumlah telaah yang dibuat mengenai al-Maqassarî, baik di Indonesia maupun di Afrika Selatan.[187] Tetapi, kebanyakan telaah itu hanya memusatkan perhatian pada kariernya di Nusantara, atau ketika dia berada di pengasingan di Afrika Selatan; hanya sedikit perhatian yang diberikan pada hubungan dan koneksi keilmuannya dengan jaringan ulama internasional. Karena itu, mereka tidak hanya melacak asal usul ajaran-ajaran al-Maqassarî, tetapi juga mengenali peranannya sebagai salah seorang penyebar pembaruan Islam di wilayah dia tinggal.

---

[187] Untuk menyebutkan sebagian dari telaah-telaah mutakhir mengenai al-Maqassarî: Abu Hamid, *"Syekh Yusuf Tajul Khalwati: Suatu Kajian Antropologi Agama"*, disertasi Doktor tidak diterbitkan, Ujung Pandang: Universitas Hasanuddin, 1990; Tudjimah, *et al.*, *Syekh Yusuf Makassar: Riwayat Hidup, Karya, dan Ajarannya*, Jakarta: Dep. P & K, 1987; E.P.J. von Kleist, *"Ein indonesischer des 17 Jahrhunderts in Sudafrika: Zwei Sendschreiben des Scheichs Yusuf Makassar"*, tesis MA tidak diterbitkan, Kapstadt: Albert-Ludwigs-Universitat, 1986; Suleman Essop Dangor, *Syekh Yusuf*, Durban: Kat Bros, 1982; H.A. Massiara, *Syekh Yusuf Tuanta Salamaka dari Gowa*, Jakarta: Yayasan Lakipadada, 1983; I.D. du Plessis, Sjeg Joesoef, Kaapstad: Nasionale Bookhandel, 1970; Nabilah Lubis, *"Zubdat al-Asrar fi Tahqiq ba'dh Masyarib al-Akhyar Karya Syekh Yusuf al-Taj: Sebuah Kajian Filologi"*, disertasi Doktor tidak diterbitkan, Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1992.

1. Dari Sulawesi ke Banten dan Arabia

Muhammad Yûsuf bin 'Abd Allâh 'Abû al-Mahâsîn al-Tâj al-Khalwatî al-Maqassarî, juga dikenal di Sulawesi sebagai *"Tuanta Salamaka ri Gowa"* (Guru Kami yang Agung dari Gowa), menurut sejarah Gowa, dilahirkan pada 1036/1627.[188] Meski ada legenda mengenai orangtua dan kejadian-kejadian di seputar kelahiran al-Maqassarî—barangkali dibuat-buat setelah kematiannya—yang lebih penting lagi adalah bahwa keluarganya termasuk orang-orang yang telah memeluk Islam sepenuhnya.

Hasilnya, sejak tahun-tahun awal kehidupannya, sebelum keberangkatannya ke Arabia, al-Maqassarî dididik menurut tradisi Islam. Dia mula-mula belajar membaca Al-Qur'an dengan seorang guru setempat bernama Daeng ri Tasammang. Selanjutnya, dia belajar bahasa Arab, fikih, tauhid, dan tasawuf dengan Sayid Ba 'Alwî bin 'Abd Allâh al-'Allamah al-Thâhir, seorang da'i Arab yang tinggal di Bontoala. Ketika dia berusia 15 tahun, dia melanjutkan pelajarannya di Cikoang, dan dia belajar dengan Jalâl al-Dîn al-Aydid, seorang guru keliling, yang diriwayatkan datang dari Aceh ke Kutai, Kalimantan sebelum akhirnya menetap di Cikoang.[189]

Berbagai riwayat mengenai pendidikan agama awal dari al-Maqassarî sekali lagi menekankan sifat perkembangan Islam di Sulawesi—seperti terjadi di banyak bagian Kepulauan Nusantara, yaitu, bahwa para

---

[188] Karya itu, yang berjudul *Lontaran Bilang*, adalah historiografi tertua di Kerajaan Gowa dan Tallo di Sulawesi Selatan. Ia ditulis dalam bahasa Makassar dengan menggunakan penanggalan Hijriah, dan secara umum dianggap dapat dipercaya oleh para ahli sejarah. Historiografi ini disunting dan diterjemahkan ke dalam bahasa Belanda oleh A. Ligtvoet, "Transcriptie van het Dogboek der Vorsten van Gowa en Tello", *BKI*, 4 (1880), 1-259 (untuk selanjutnya, *Dogboek*). Acuan untuk tahun kehadiran al-Makassari diberikan pada halaman 90. Untuk pembahasan mengenai historiografi ini, lihat Noorduyn, "Origins of South Celebes Historical Writings", dalam Soedjarmoko, *et al.* (peny.), *An Introduction to Indonesian Historiography*, Ithaca: Cornel University Press, 1965, 137-55; A.A. Cense, "Old Buginese and Macassarese Diaries", *BKI*, 122 (1966), 416-428.

[189] *Masuknya Islam di Sulawesi Selatan*, Ujung Pandang: Balai Penelitian Lektur, 1985-6. Bandingkan dengan Hamid, "Syekh Yusuf", 104-5.

da'i kelana—kebanyakan merupakan orang sufi—memainkan peranan menentukan dalam mengislamkan dan mengajar penduduk asli. Tetapi, mereka datang ke Sulawesi pada masa jauh lebih akhir dibandingkan dengan kedatangan mereka ke bagian barat Nusantara; baru setelah paruh kedua abad ke-16, kita mendapatkan bukti mengenai kehadiran mereka di wilayah ini. Tetapi, pada awal abad ke-17, pada guru keliling ini—yang datang dari Aceh, Minangkabau, Kalimantan Selatan, Jawa, Semenanjung Melayu, dan Timur Tengah—berhasil mengislamkan sejumlah besar pendudukan Sulawesi. Mereka mencapai keberhasilan jauh lebih besar setelah para penguasa setempat memeluk Islam.[190]

Dengan demikian, pada masa ketika al-Maqassarî dilahirkan, Islam tengah menanamkan akar lebih kuat di Sulawesi Selatan. Menjelang dasawarsa ketiga abad ke-17, para penguasa yang baru masuk Islam itu melakukan usaha-usaha menerjemahkan beberapa doktrin syariat ke dalam organisasi sosiopolitik dalam kerajaan-kerajaan mereka. Jabatan-jabatan keagamaan seperti imam, khatib, dan *qâdhî* diciptakan, dan para pemegang jabatan tersebut dimasukkan ke dalam lingkungan keluarga bangsawan.[191] Dengan diciptakannya jabatan-jabatan tersebut, banyak da'i kelana yang tertahan untuk pergi ke tempat-tempat lain. Karena itu, al-Maqassarî dapat memperoleh pendidikan dalam Islam dari mereka di wilayahnya sendiri. Tetapi perlu dicatat, doktrin-doktrin hukum Islam dipakai hanya sampai taraf tertentu, terutama menyangkut masalah-masalah keluarga, yang disatukan ke dalam adat istiadat setempat yang dinamakan *pangaderreng* atau *panngadakkang*.

Setelah kembali dari Cikoang, al-Maqassarî menikah dengan putri Sultan Gowa, 'Ala al-Dîn, yang juga dikenal di wilayah itu sebagai Mangarangi Daeng Maurabiya (memerintah 1001-46/1591-1636). Al-

[190] Untuk sejarah mengenai islamisasi wilayah ini, lihat J. Noorduyn, "De Islamisering van Makassar", *BKI*, 112 (1956), 247-66; C. Pelras, "Religion, Tradition and the Dynamics of Islamization in South (peny.), *Agama dan Perubahan Sosial*, Jakarta: Rajawali, 1983, 209-321; *Bugis-Makassar dalam Peta islamisasi Indonesia*, Ujung Pandang: IAIN Alauddin, 1982.

[191] Mattulada, "Islam", 236, 239-40; C. Pelras, "Religion", 121-2.

Maqassarî tampaknya telah lama memendam ambisi untuk menuntut ilmu lebih lanjut di Timur Tengah; dapat diharapkan, guru-gurunya yang berasal dari Arab tersebut di atas memberinya dorongan lebih jauh mengenai kemajuan pengetahuan Islam di sana. Al-Maqassarî meninggalkan Makassar menuju Arabia pada Rajab 1054/September 1644.[192] Perlu dicatat, Makassar adalah sebuah pelabuhan penting di bagian timur Nusantara, dan sejak paruh kedua abad ke-15, kota itu sering didatangi para pedagang Melayu-Indonesia dan pedagang-pedagang asing. Ia mempunyai mata rantai, dalam jaringan perdagangan internasional, dengan Banten dan pelabuhan-pelabuhan lain di Jawa bagian utara serta dengan Malaka dan Aceh. Al-Maqassarî memanfaatkan jaringan perdagangan internasional itu. Dia naik sebuah kapal Melayu, dan dengan segera kita menemukannya berada di Pelabuhan Banten.[193]

Kepulauan Banten (Bantam) merupakan salah satu kerajaan Muslim paling penting di Jawa. Ketika al-Maqassarî tiba di Banten, yang sedang berkuasa adalah 'Abû al-Mafakhir 'Abd al-Qadîr (1037-63/1626-51), yang diberi gelar sultan oleh Syarif Mekkah pada 1048/1638. Dia jelas mempunyai minat khusus pada masalah-masalah keagamaan; dia mengirimkan pertanyaan-pertanyaan mengenai masalah-masalah keagamaan bukan hanya kepada al-Rânirî, tetapi juga kepada para ulama Haramayn, yang menyebabkan ditulisnya karya-karya khusus oleh para ulama tersebut untuk menjawab pertanyaan-pertanyaannya.[194] Hasilnya, Banten menjadi dikenal sebagai salah satu pusat Islam penting di Jawa, dan sangat mungkin al-Maqassarî juga belajar di sana. Tidak kalah penting, dia mampu menjalin hubungan pribadi yang erat dengan kalangan elite Kesultanan Banten, terutama dengan Putra Mahkota, Pangeran Surya, yang kelak menggantikan ayahnya, 'Abû al-Mafakhir, sebagai sultan dengan nama resmi 'Abd al-Fatah, atau lebih dikenal sebagai Sultan Ageng Tirtayasa.

[192] *Dogboek*, 105.

[193] *Ibid.*, 105.

[194] Lihat pembahasan yang mengawali catatan 39 dan 58 dalam Bab 4 awal.

Dengan mengikuti rute perdagangan interinsuler, al-Maqassarî berangkat menuju Aceh. Diriwayatkan, sementara dia berada di Banten, dia telah mendengar tentang al-Rânirî dan bermaksud belajar kepadanya.[195] Sementara itu, al-Rânirî telah meninggalkan Aceh menuju tanah kelahirannya, Ranir, pada 1054/1644. Karena al-Maqassarî meninggalkan Makassar pada tahun yang sama, kecil kemungkinan mereka bertemu di Aceh. Tetapi, al-Maqassarî dalam karyanya *Safînat al-Najâh*, sebelum memberikan silsilah lengkapnya dari Tarekat Qadiriyah, mengemukakan sebagai berikut:

> Adapun silsilah khilafah *sadaat* al-Qadiriyah, maka saya ambil daripada Syekhku dan saudaraku. Yang alim lagi utama. Yang arif lagi sempurna. Yang mengumpulkan ilmu syariat dan hakikat, yang menyelidiki makrifat dan tarekat. Tuanku dan guruku, Syekh Muhammad Jaylani yang lebih terkenal dengan sebutan Syekh Nuruddin bin Masanji bin Muhammad Hamid al-Quraisy al-Raniri. Semoga Tuhan menyucikan roh beliau dan memberi cahaya pusaranya.[196]

Mengingat penjelasan ini, ada kemungkinan al-Maqassarî mengikuti al-Rânirî ke India—seperti dikemukakan al-Attas, dia juga belajar dengan 'Umar bin 'Abd Allâh Ba Syayban, guru al-Rânirî.[197]

Dengan segala kemungkinan itu, agaknya dari Pantai Gujarat-lah al-Maqassarî melanjutkan perjalanannya menuju Timur Tengah. Tujuan perjalanannya adalah Yaman. Di sini, dia belajar terutama di Zabid, dengan Muhammad bin 'Abd al-Bâqî al-Naqsyabandî, Sayid 'Alî al-Zabidî, dan Muhammad bin al-Wajîh al-Sa'dî al-Yamânî.[198]

---

[195] Hawasy Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara*, Surabaya: al-Ikhlas, 1980, 62-5; Hamka, "Sjech Yusuf Tadju'l Chalwati (Tuanta Salamaka) 1626-1699", dalam *Perbendaharaan Lama*, Medan: Madju, 1963, 40.

[196] Al-Maqassarî, *Safînah al-Najâh*, dikutip dalam Hamka, "Sjech Yusuf", 40-1. Bandingkan dengan Tudjimah, *et al.*, *Syekh Yusuf*, 22-3.

[197] Al-Attas, *Raniri*, 13. Saya tidak dapat melacak sumber riwayat ini, sebab al-Attas tidak memberi rujukannya. Jika memang demikian, dia agaknya diperkenalkan kepada Ba Syaybân oleh al-Rânirî; Ba Syaybân tidak pernah mengadakan perjalanan ke wilayah Melayu-Indonesia.

[198] Al-Maqassarî, *Al-Nafhat al-Saylâniyyah*, Jakarta: Perpustakaan Nasional, MS Naskah Arab 101, 25.

Saya telah menyinggung sebelumnya, Muhammad bin 'Abd al-Bâqî al-Mizjajî al-Naqsyabandî (w. 1074/1664), yang kelihatannya merupakan ulama terpenting dari keluarga Mizjajî pada abad ke-17, adalah salah seorang ulama yang dihubungi al-Sinkilî di Yaman. 'Abd al-Bâqî adalah perintis di antara ulama Mizjajî yang memainkan peranan semakin penting dalam perluasan jaringan ulama ke banyak bagian dunia Islam. Satu contoh di sini adalah cucunya, 'Abd al-Khâliq, seorang guru Ma Mingxin, seperti diungkapkan di muka.

Voll mengemukakan, menjelang abad ke-18 keluarga Mizjajî telah diidentikkan dengan Tarekat Naqsyabandiyah.[199] Pengaitan itu jelas dimulai dari 'Abd al-Bâqî. Sebab, sebagaimana dikemukakan al-Muhibbî, dia diinisiasikan ke dalam tarekat itu oleh Tâj al-Dîn al-Hindî, syekh Naqsyabandiyah terkemuka di Mekkah.[200] Al-Maqassarî mengatakan, dia mengambil Tarekat Naqsyabandiyah dari 'Abd al-Bâqî.[201] Dia tidak menyebut tentang ilmu-ilmu lain yang dipelajarinya dari 'Abd al-Bâqî. Karena itu, kita dapat berasumsi bahwa al-Maqassarî terutama mempelajari tasawuf dengannya.

Guru utama al-Maqassarî yang kedua di Yaman hanya disebutkan bernama Sayid 'Alî al-Zabidî atau 'Alî bin 'Abî Bakr menurut silsilah al-Maqassarî dari Tarekat Ba 'Alwiyah.[202] Sulit mengenali ulama ini dalam sumber-sumber Arab, sebab namanya adalah nama yang sangat umum. Tetapi, identifikasinya dengan Zabid dapat menolong kita dalam beberapa hal. Al-Muhibbî menyebutkan dua 'Alî, yang salah satunya bisa jadi adalah guru al-Maqassarî, bukan hanya karena hubungan mereka dengan al-Sinkilî, tetapi juga dengan jaringan ulama lebih besar.

---

[199] J.O. Voll, "Linking Groups in the Networks of Eighteenth Century Revivalist Scholars: The Mizjaji Family in Yemen", dalam N. Levtzion & J.O. Voll (peny.), *Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam*, Syracuse: Syaracuse University Press, 1987, 72.

[200] Al-Muhibbi, *Khulâshat al-'Atsar*, II, 283.

[201] Al-Maqassari, *Al-Nafhat al-Saylâniyyah*, MS Naskah Arab A-101, 25; *Safînah al-Najâh*, dikutip dalam Tudjimah, *et al.*, *Syekh Yusuf*, 23.

[202] Lihat al-Maqassarî, *Safînah al-Najâh*, dikutip dalam Tudjimah, *et al.*, *Syekh Yusuf*, 23; Hamka, "Sjech Yusuf", 40.

Jika kita pertimbangkan silsilah al-Maqassarî dari Ba 'Alwiyah, adalah mungkin, bahwa Sayid 'Alî adalah 'Alî bin Muhammad bin 'Abî Bakr bin Muthayr yang meninggal dunia di Zabid pada 1084/1673. Para ulama Muthayr telah memainkan peranan penting dalam jaringan ulama; sebab saya juga menyebutkan dua ulama Muthayr, yaitu Muhammad bin 'Abî Bakr dan Ahmad Abû al-'Abbâs, dalam hubungannya dengan al-Sinkilî. 'Alî bin Muthayr (al-Zabidî) dikenal sebagai seorang sufi dan muhadis. Namun al-Muhibbî hanya menyebutkan bahwa 'Alî mengikuti Tarekat *'Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*. Tidak ada keterangan yang jelas tentang Tarekat Ba 'Alwiyah, meski tarekat ini jelas dapat dimasukkan di antara tarekat-tarekat yang dengannya kaum *'Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* dikaitkan.[203]

Juga ada kemungkinan bahwa Sayid 'Alî adalah 'Alî bin Muhammad bin al-Syaybanî al-Zabidî (w. 1072/1661). Al-Muhibbî, dengan mengutip Mushthafâ bin Fath al-Hamawî, mengatakan, 'Alî al-Zabidî adalah muhadis besar Yaman dan pemimpin orang-orang terpelajar di Zabid. Dia mula-mula belajar di kota kelahirannya dengan Muhammad bin al-Shiddîq al-Khâshsh al-Zabidî atau 'Ishâq Ja'mân—keduanya telah disebutkan di muka dalam hubungannya dengan al-Sinkilî. 'Alî meneruskan pelajarannya di Haramayn, menerima tarekat-tarekat dari Ahmad al-Qusyasyî. Dia juga aktif mengajar Hadis; di antara murid-murid yang belajar Hadis bersamanya adalah 'Ibrâhîm al-Kuranî, 'Ibn 'Abd al-Rasûl al-Barzanjî, dan Hasan al-'Ajamî. Dia meninggal dunia di Zabid.[204] Hubungan 'Alî al-Zabidî dengan para ulama ini—yang menjadi guru dari murid-murid Jawi, termasuk al-Maqassarî sendiri—memungkinkan 'Alî menjalin hubungan dengan dan mengajar al-Maqassarî. Saya tidak melangkah lebih jauh, sebab tidak ada indikasi bahwa dia adalah syekh dari Tarekat Ba 'Alwiyah.

Al-Maqassarî tidak memberitahu kita tentang tahun persinggahannya di Yaman, tetapi barangkali dibutuhkan waktu beberapa tahun

---

[203] Al-Muhibbî, *Khulâshat al-'Atsar*, III, 193.

[204] *Ibid.*, III, 192-3.

sebelum dia melanjutkan perjalanannya ke pusat jaringan ulama di Haramayn. Masa studinya di Mekkah dan Madinah bersamaan dengan masa studi al-Sinkilî. Karena itu, kuat alasan untuk menyatakan bahwa al-Maqassarî belajar kepada para ulama yang juga menjadi guru-guru al-Sinkilî. Yang paling penting di antara guru-gurunya di Haramayn adalah nama-nama yang telah dikenal dalam jaringan itu, seperti Ahmad Qusyasyî, 'Ibrâhîm al-Kuranî, dan Hasan al-'Ajamî.[205]

Hubungan al-Maqassarî dengan al-Kuranî jelas sangat erat. Diketahui, bahwa dia dipercaya al-Kuranî untuk menyalin *al-Durrat al-Fâkhirah* dan *Risâlah fî al-Wujûd*, keduanya karya Nûr al-Dîn al-Jâmi' (w. 898/1492), dan sebuah tafsir atas karya pertama itu oleh 'Abd al-Ghafûr al-Lârî (w. 912/1506). Al-Kuranî sendiri kemudian menulis sebuah tafsir atas *al-Durrat al-Fâkhirah* yang diberi judul *al-Tahrîhât al-Bahîrah li Mabâhits al-Durrat al-Fâkhirah.*[206] Semua karya ini berusaha mendamaikan pendapat-pendapat yang bertentangan antara para ahli teologi Muslim dan para filsuf mengenai beberapa masalah mistiko-filosofis menyangkut Tuhan. Terkesan bahwa al-Maqassarî memperlajari ketiga karya ini di bawah bimbingan al-Kuranî ketika dia menyalinnya.[207]

Berbeda dengan al-Sinkilî, al-Maqassarî tidak menyebutkan ilmu-ilmu keagamaan yang dipelajarinya dengan para ulama tersebut. Dia menyebutkan guru-gurunya terutama dalam kaitannya dengan ajaran-ajarannya dan silsilah-silsilah tarekatnya atau dalam catatan-catatan penutup menjelang akhir dari sebagian karya-karyanya. Mengingat wacana ilmiah dan jenis ajaran mereka, cukup adil berasumsi bahwa

---

[205] Al-Maqassarî, *al-Nafhat al-Saylâniyyah*, Naskah Arab 101, 25; *Safînah al-Najâh*, dikutip dalam Tudjimah, *et al.*, *Syekh Yusuf*, 23.

[206] Lihat M.S.S. Yahuda 2393 dan 2395 dalam R. Mach, *Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda Section) in the Garrett Collection Princeton University Library*, Princeton: Princeton University Press, 1977, 205. Karya al-Kuranî ini tidak disebutkan dalam al-Baghdâdî, *Hadiyyât al-'Ârifîn* maupun dalam Brockelmann, *GAL*.

[207] Lihat N. Heer, *The Precious Pearl: Al-Jami's al-Durrah al-Fakhirah together with his Glossese and the Commentary of 'Abd al-Ghafur al-Lari*, Albary: State University of New York Press, 1979, 13-15.

selain tasawuf, al-Maqassarî juga mempelajari Hadis, tafsir, fikih, dan cabang-cabang ilmu pengetahuan Islam lainnya dengan mereka.

Di samping para ulama tersebut, al-Maqassarî juga menyebutkan guru-guru lain di Haramayn: Muhammad al-Mazrû' (al-Madanî), 'Abd al-Karîm al-Lâhurî, dan Muhammad Muraz al-Syamî.[208] Sementara saya tidak berhasil mengidentifikasi ulama pertama, yang kedua kemungkinan besar adalah 'Abd al-Karîm al-Hindî al-Lâhurî, yang menetap di Haramayn, dan berjaya pada abad ke-11 Hijriah/ke-17 Masehi. Dia tampaknya juga terlibat dalam jaringan ulama; dia adalah seorang kenalan 'Abd al-Bashrî, Ahmad al-Nakhlî, Tâj al-Dîn al-Qal'î, dan 'Abû Thâhir al-Kuranî.[209] Kita bisa menduga bahwa melalui 'Abd al-Karîm al-Lâhurî, al-Maqassarî banyak belajar tentang tradisi pengetahuan dan keilmuan Islam India.

Adapun mengenai Muhammad Muraz al-Syamî, kemungkinan besar dia adalah Muhammad Mirza bin Muhammad al-Dimasyqî. Hal ini didasarkan atas fakta bahwa para penyalin karya-karya al-Maqassarî jelas salah mengeja nama-nama dari beberapa gurunya. Misalnya, mereka menulis "Muhammad al-Zujaji al-Naqsyabandî" dan bukan Muhammad (bin 'Abd al-Bâqî) al-Mizjajî al-Naqsyabandî, atau "Muhammad Bâqî Allâh al-Lâhurî" dan bukannya 'Abd al-Karîm al-Lahurî atau Muhammad bin 'Abd al-Bâqî al-Naqsyabandî.[210]

Kita mempunyai alasan-alasan lain untuk menyatakan Muhammad Mirza sebagai salah seorang guru al-Maqassarî. Pertama-tama, dia adalah murid Tâj al-Dîn al-Hindî al-Naqsyabandî. Seperti Muhammad bin 'Abd al-Bâqî al-Mizjajî al-Naqsyabandî, Muhammad Mirza diinisiasikan Tâj al-Dîn ke dalam Tarekat Naqsyabandiyah di Mekkah; mereka dapat diharapkan menjalin persahabatan. Karena al-Maqassarî menerima tarekat itu lebih dahulu dari 'Abd al-Bâqî, adalah mungkin bahwa

---

[208] Al-Maqassarî, *al-Nafhat al-Saylâniyyah*, Naskah Arab 101, 25.

[209] Lihat al-Kattânî, *Fahras*, II, 829.

[210] Al-Maqassarî, *al-Nafhat al-Saylâniyyah*, Naskah Arab 101, 25; Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawwuf*, 60.

dia kemudian menyarankan al-Maqassarî belajar kepada Mu<u>h</u>ammad Mirza ketika dia meninggalkan Yaman menuju Haramayn. Mu<u>h</u>ammad Mirza pindah dari Damaskus dan tinggal di Madinah selama 40 tahun sebelum dia akhirnya pindah ke Mekkah—di sini dia meninggal dunia pada 1066/1656, hanya dua tahun setelah dia berada di sana. Mu<u>h</u>ammad Mirza, yang terutama dikenal sebagai sufi, berusaha menafsirkan doktrin-doktrin 'Ibn 'Arabî dalam silsilah yang lebih mudah dipahami sehingga orang-orang dapat mengerti.[211]

Tidak seperti al-Sinkilî yang langsung kembali ke wilayah Melayu-Indonesia setelah belajar di Haramayn, al-Maqassarî mengadakan perjalanan ke Damaskus, sebuah pusat pengetahuan Islam penting lainnya di Timur Tengah. Tampaknya Mu<u>h</u>ammad Mirza menyarankan bahwa akan baik bagi al-Maqassarî belajar di sana. Tetapi, mungkin A<u>h</u>mad al-Qusyasyî juga mendorongnya pergi ke Damaskus dan belajar dengan salah seorang ulamanya yang terkemuka, 'Ayyûb bin A<u>h</u>mad bin 'Ayyûb al-Dimasyqî (994-1071/1586-1661). Sebagaimana telah dikemukakan, al-Qusyasyî adalah kawan dekat 'Ayyûb al-Khalwatî.

'Ayyûb al-Khalwatî dilahirkan dan meninggal dunia di Damaskus. Dia adalah sufi dan muhadis terkenal di Syria. Pendidikannya mencakup ilmu-ilmu eksoteris, seperti Hadis, tafsir, dan fikih, serta ilmu-ilmu esoteris seperti tasawuf dan kalam. Baik al-<u>H</u>amawî maupun al-Muhibbî menyebutnya sebagai *al-ustâdz al-akbar* (guru besar), dan mereka menyatakan bahwa tidak ada orang lain di Damaskus yang demikian terpelajar seperti dirinya di masanya. Karena itu, Sultan 'Ibrâhîm, penguasa Syria, sering meminta nasihatnya dalam masalah-masalah yang berkaitan dengan hukum Islam dan mistikisme.[212]

Membuat reputasi intelektualnya lebih tinggi lagi, 'Ayyûb al-Khal-

---

[211] Untuk penjelasan lengkap mengenai Mu<u>h</u>ammad Mirza, lihat al-Muhibbi, *Khulâshat al-Atsar*, IV, 202-3.

[212] Untuk perincian lebih jauh mengenai biografi dan karya-karya Ayyûb al-Khalwati, lihat Mushthafâ Fat<u>h</u> Allâh al-<u>H</u>awawi, *Fawâ'id al-'Irtihâl wa Natâ'ij al-Safar*, 3 jilid, Kairo: MS Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, Tarikh 1093, II, vol. 87-8; al-Muhibbi, *Khulâshat al-'Atsar*, I, 428-33. Untuk koneksinya dalam jaringan itu, lihat al-Kattâni, *Fahras*, I, 133, 252, 497, 505; II, 558.

watî adalah juga penulis yang produktif. Tulisan-tulisannya terutama adalah mengenai tasawuf, kalam, Hadis, dan ritual Khalwatiyah. Dalam tulisan-tulisannya, dia jelas berusaha memberikan penafsiran baru atas doktrin-doktrin 'Ibn 'Arabî, terutama yang menyangkut konsep *al-'Insân al-Kâmil* ("Manusia Sempurna" atau "Manusia Universal"), dengan berpedoman pada syariat. 'Ayyûb al-Khalwatî juga mempunyai jaringan luas melalui telaah-telaah Hadis. Reputasi ilmiahnya membuah *halâqah-halâqah* populer di antara murid-murid dari berbagai bagian dunia Islam.

Al-Maqassarî tidak menyatakan kapan masa belajarnya dengan 'Ayyûb al-Khalwatî berlangsung, tetapi al-Maqassarî jelas menemaninya selama beberapa waktu. Setelah menunjukkan bakatnya untuk menyerap ilmu-ilmu eksoteris dan esoteris, dia mampu merebut hati 'Ayyûb al-Khalwatî. Yang terakhir ini memberinya gelar *al-Tâj al-Khalwatî* (Mahkota Khalwati). Al-Maqassarî dalam karyanya memuji-muji 'Ayyûb al-Khalwatî dan menyebutkannya dalam silsilah Tarekat Khalwatiyah.[213] Cara al-Maqassarî mengacu pada 'Ayyûb al-Khalwatî dapat mendorong kita berasumsi bahwa ulama Damaskus ini hanyalah seorang sufi besar, namun dalam kenyataannya dia adalah juga ahli terkemuka dalam hukum Islam.

Setelah belajar di Damaskus, al-Maqassarî dikatakan melanjutkan perjalanannya ke Istanbul.[214] Riwayat tradisional mengenai kehidupan al-Maqassarî yang beredar di Sulawesi Selatan mengisahkan perjalanannya di "negeri Rum" (Turki), tetapi saya tidak mempunyai sumber-sumber lain untuk mendukungnya.[215]

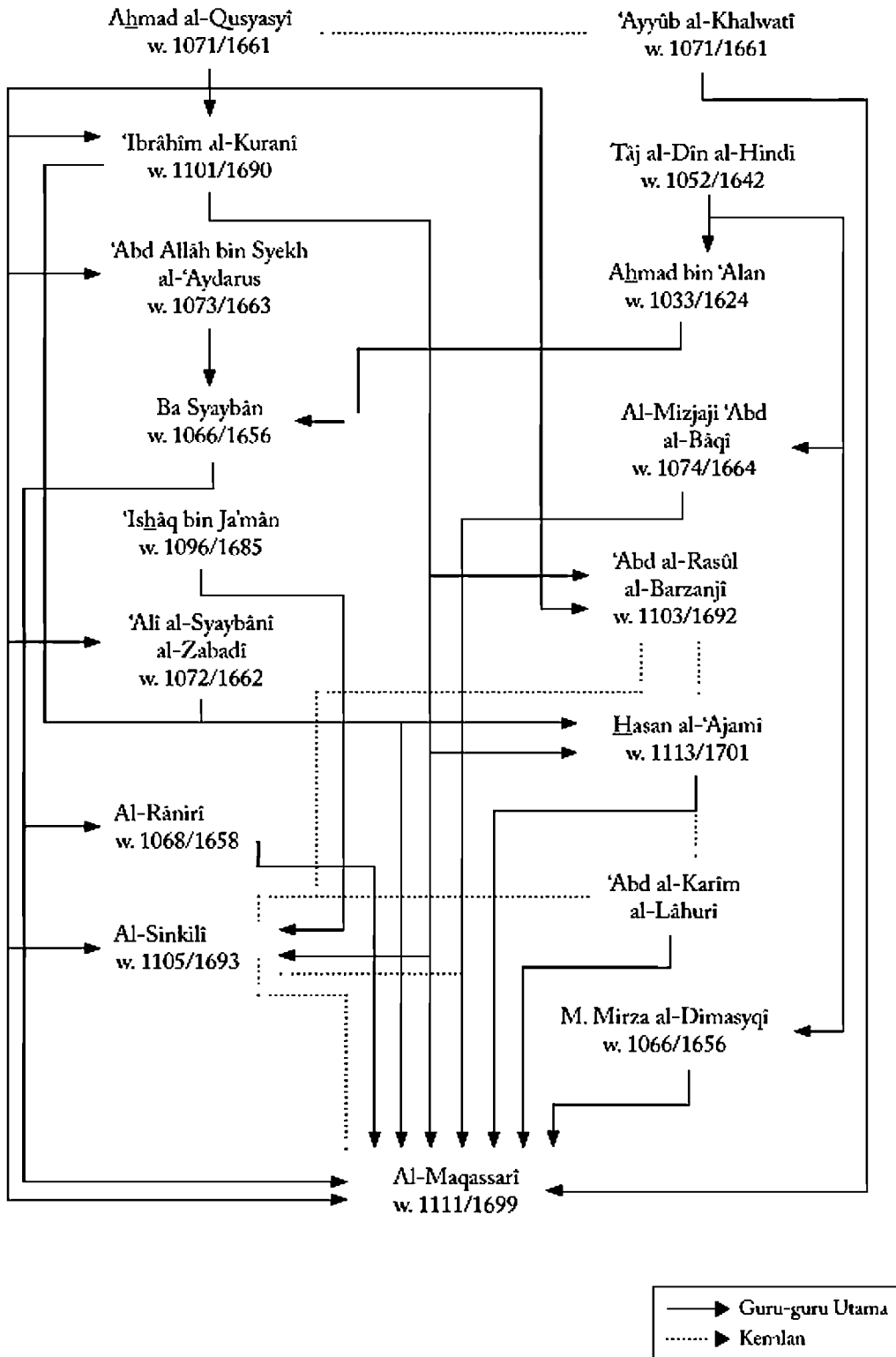
Menurut sumber-sumber Gowa, sementara dia berada di Mekkah, al-Maqassarî telah mulai mengajar. Seperti bisa diduga, kebanyakan

---

[213] Al-Maqassarî, *al-Nafhat al-Saylâniyyah*, Naskah Arab 101, 25; *Safînah al-Najâh*, dikutip dalam Tudjimah, *et al.*, *Syekh Yusuf*, 23; Hamka, "Sjech Yusuf", 40.

[214] Hamka, "Sjech Yusuf", 41; Tudjimah, *et al.*, *Syekh Yusuf*, 19.

[215] Lihat Djirong Basang (terj.), *Riwayat Syekh Yusuf dan Kisah Kakkutaknang Baeng Manutungi*, Jakarta: Dep. P & K, 1981, 149-50; Anonim, "Riwajatna Tuanta Salamaka Rigowa", naskah ketikan, Makasar: 1069, 19-20.

BAGAN 6. JARINGAN AL-MAQASSARÎ

muridnya berasal dari wilayah Melayu-Indonesia, baik dari kalangan jemaah haji maupun dari komunitas Jawah di Haramayn. Di antara para muridnya di Mekkah adalah 'Abd al-Basyîr al-Dharîr (dari Rappang, Sulawesi Selatan), yang di kemudian hari bertanggung jawab sebagai penyebar Tarekat Naqsyabandiyah dan Khalwatiyah di Sulawesi Selatan.[216] Lebih lanjut lagi, al-Maqassarî diriwayatkan menikahi putri Imam mazhab Syafi'i di Mekkah, tetapi istrinya meninggal dunia ketika melahirkan anaknya, dan al-Maqassarî menikah lagi di Jeddah dengan seorang wanita yang berasal dari Sulawesi sebelum dia akhirnya kembali ke Nusantara.[217]

2. Dari Banten ke Sri Lanka dan Afrika Selatan

Tidak begitu jelas kapan al-Maqassarî kembali ke Nusantara. Hamid dan Van Bruinessen masing-masing menyatakan bahwa dia kembali ke Nusantara pada 1075/1664 dan 1083/1672,[218] tetapi saya tidak bisa menentukan mana yang benar, sebab sumber-sumber lain tidak memberitakan tahun kedatangan al-Maqassarî. Tetapi, jika angka-angka tahun itu benar, berarti dia melewatkan antara 20 tahun hingga 28 tahun dalam perjalanan menuntut ilmu. Ada juga riwayat-riwayat yang bertentangan mengenai apakah al-Maqassarî kembali langsung ke tanah kelahirannya, Gowa, atau pergi dahulu ke Banten sebagai gantinya.

Hamka,[219] Amansyah,[220] Mattulada,[221] dan Pelras[222] menyatakan, al-Maqassarî mula-mula kembali ke Sulawesi Selatan sebelum dia selan-

---

[216] Hamid, "Syekh Yusuf", 110; Hamka, "Sjech Yusuf", 42.

[217] Dangor, Syekh Yusuf, 2-3; Hamid, "Syekh Yusuf", 111.

[218] Hamid, "Syekh Yusuf", 111; Martin van Bruinessen, "The Origins and Development of the Naqshabandi Order in Indonesia", *Der Islam*, 67 (1990), 157.

[219] Hamka, "Sjech Yusuf", 41-2.

[220] A.M. Amansyah, "*Tentang Lontara Syekh Yusuf Tajul Halawatiyah*", naskah ketikan tidak diterbitkan, Ujung Pandang: Perpustakaan Universitas Hasanuddin, 1975, 7-8.

[221] Mattulada, "Islam di Sulawesi Selatan", 241.

[222] Pelras, "Religion", 123-5.

jutnya ke Banten. Sebaliknya, Hamid,[223] Labbakang,[224] dan Bangor,[225] percaya bahwa al-Maqassarî menetap di Banten ketika dia kembali ke Nusantara dan tidak pernah kembali ke Gowa. Kita akan membahas kedua penjelasan yang saling bertentangan ini dan berusaha menentukan yang mana di antara keduanya yang lebih masuk akal.

Menurut pendapat pertama, ketika al-Maqassarî kembali dari Arabia ke Gowa, Sulawesi Selatan, dia mendapati ajaran-ajaran Islam tidak dipraktikkan penduduk Muslim; sisa-sisa kepercayaan setempat yang tidak islami tetap merajalela. Meski penguasa dan kaum bangsawan menyatakan diri sebagai orang Muslim, mereka masih enggan menerapkan doktrin hukum Islam di lingkungan mereka. Mereka tidak bersedia melepaskan diri dari perjudian, adu ayam, minum arak, mengisap candu, dan semacamnya. Mereka sesungguhnya masih mengembangkan praktik-praktik takhayul, seperti memberi sesaji bagi roh nenek moyang mereka dengan harapan mereka akan mendatangkan kemakmuran.

Setelah menyaksikan keadaan dari kehidupan sosioreligius semacam itu, al-Maqassarî mengimbau penguasa Gowa dan para bangsawan menghapuskan semua praktik yang tidak islami itu dan menjalankan hukum Islam. Namun mereka berkeras mempertahankan *status quo*; menghapuskan perjudian dan pengisapan candu, misalnya, akan menyebabkan berkurangnya keuntungan finansial mereka.[226] Akhirnya, al-Maqassarî pergi ke Banten, dan di sana dia memulai kariernya. Tetapi, dia meninggalkan di Makassar beberapa murid terkemuka, seperti Nûr al-Dîn bin 'Abd al-Fattâh, 'Abd al-Basyîr al-Darîr, dan 'Abd al-Qadîr Karaeng Jeno.

Riwayat tentang kembalinya al-Maqassarî ke Gowa jelas didasarkan atas artikel Hamka—salah satu tulisan paling awal mengenai al-

---

[223] Hamid, "Syekh Yusuf", 111-2.

[224] "*Hikajat Sjeich Joesoef van H.S.D. Moentoe Labbakang, Pangkadjene*", naskah ketikan tidak diterbitkan, Coll. A.A. Cense, Leiden University, KITLV Or. 545-218, 56-7.

[225] Bangor, *Syekh Yusuf*, 3.

[226] Mattulada, "Islam", 243-4; Hamka, "Sjech Yusuf", 41-2; Pelras, "Religion", 123-4.

Maqassarî dalam bahasa Indonesia. Masalahnya dengan artikel Hamka adalah bahwa ia sebagian besar didasarkan atas tradisi lisan yang telah dituturkan dari generasi ke generasi. Sulit memilah fakta dari mitos dalam sejarah lisan semacam itu, dan kita tidak mempunyai sumber-sumber tertulis untuk mendukungnya.

Tersebarnya ajaran dan karya al-Maqassarî di Sulawesi Selatan tidak lantas menuntut kehadiran fisik al-Maqassarî di wilayah itu. Semua muridnya tersebut di atas diriwayatkan telah belajar dengannya di Haramayn ataupun di Banten. Lebih jauh lagi, sejak pertengahan abad ke-17, kaum Muslim dari Sulawesi Selatan semakin banyak jumlahnya yang datang ke Banten.[227] Mereka juga memainkan peranan penting dalam menyebarkan ajaran dan karya al-Maqassarî ketika mereka kembali ke daerah mereka sendiri.

Karena itu, lebih besar kemungkinan al-Maqassarî langsung pergi ke Banten dan bukannya ke Gowa. Dia mungkin merencanakan singgah di Banten sebentar dalam perjalanan pulangnya ke tanah kelahirannya, tetapi perkembangan selanjutnya mendorongnya berubah pikiran. Setelah beberapa bulan di Banten, dia menikah dengan putri Sultan Ageng Tirtayasa.[228] Perlu diingat, al-Maqassarî dan Sultan Ageng telah bersahabat sebelum al-Maqassarî berangkat ke Arabia. Jadi, ketika al-Maqassarî kembali dengan membawa keunggulan keilmuan, Sultan Ageng, dengan segala cara termasuk lewat tali perkawinan, berusaha untuk menahannya di Banten.

Sultan Ageng Tirtayasa (1053-96/1651-83) tidak pelak lagi adalah penguasa besar terakhir Kesultanan Banten. Di bawah pemerintahannya, Kesultanan Banten mencapai masa keemasan. Pelabuhannya menjadi pusat perdagangan internasional yang penting di Nusantara. Orang-orang Banten berniaga dengan para pedagang dari Inggris, Den-

---

[227] Lihat *Daghregister 1679*, 429; *Daghregister 1680*, 705; Bandingkan dengan A.A. Cense, "De verering van Sjaich Jusuf in Zuid Celebes", dalam *Bingkisan Budi*, Leiden: Sijhoff, 1950, 51.

[228] Labbakang, "Hikajat", 65; *Dogboek*, 154; Massiara, *Syekh Yusuf*, 62; Dangor, *Syekh Yusuf*, 4; Hamid, "Syekh Yusuf", 113.

mark, Cina, Indocina, India, Persia, Filipina, dan Jepang. Kapal-kapal Kesultanan Banten berlayar di banyak perairan Nusantara mewakili kekuatan dagang terakhir dari kerajaan-kerajaan Melayu-Indonesia.[229]

Sultan Ageng adalah musuh sengit Belanda. Kenaikannya ke takhta membuka kembali pertentangan yang telah berlangsung lama antara orang-orang Banten melawan Belanda; kedua belah pihak pernah berperang pada 1028/1619 dan 1043-9/1633-9. Persetujuan perdamaian yang tercapai setelah perang-perang itu tidak dapat berlangsung terlalu lama. Armada Sultan Ageng yang meniru armada Eropa, menyerang pos-pos Belanda di Sumatera. Sultan Ageng juga membuat Banten menjadi tempat perlindungan yang aman bagi para pejuang dari tempat-tempat lain di Nusantara dalam peperangan melawan Belanda serta bagi para pelarian dari penjara-penjara Belanda.[230] Bagi Belanda, yang kini membentengi diri mereka di Batavia, Sultan Ageng merupakan penghalang besar dalam upaya perluasan wilayah mereka di Nusantara.

Sultan Ageng Tirtayasa, seperti ayahnya, Sultan 'Abû al-Mafakhir 'Abd al-Qadîr, menaruh minat khusus pada agama. Hubungan politik dan diplomatik dengan para penguasa Muslim, terutama dengan para Syarif Mekkah, yang telah dijalin ayahnya, terus dikembangkan. Sumber-sumber Belanda dari masa itu juga mencatat bahwa Sultan Ageng dapat menjalin hubungan dengan Surat dan kerajaan-kerajaan Muslim lain di wilayah pantai Anak Benua India.[231]

Selain itu, dia mengutus putranya, Pangeran 'Abd al-Qahhâr dalam sebuah misi diplomatik ke Istanbul; ini bersamaan dengan perjalanan haji yang dilakukan sang Pangeran ke Mekkah berturut-turut dari 1080/1669 hingga Sultan Ageng, para ulama dan penuntut ilmu dari berbagai bagian dunia Islam terus berdatangan ke Banten. Sultan Ageng

---

[229] B.H.M. Vlekke, *Nusantara: A History of Indonesia*, The Hague & Bandung: van Hoeve, 1959, 177; M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia*, London: Macmillan, 1990, 175.

[230] Lihat *Daghregister 1679*, 429.

[231] *Daghregister 1666-1667*, 140, 289, 292; *Daghregister 1670-1671*, 264, 173; *Daghregister 1674*, 12, 127, 157, 196, 271.

sendiri hampir sepanjang waktunya ditemani para ulama.[232] Dengan demikian, dia dapat mempertahankan reputasi Banten sebagai sebuah pusat pengetahuan dan keilmuan Islam yang penting di Nusantara.[233]

Situasi sosiopolitik dan keagamaan di Kesultanan Banten jelas menguntungkan bagi al-Maqassarî untuk tinggal di sana. Perkawinannya dengan putri Sultan menciptakan ikatan lebih kuat dengan Kesultanan. Dia naik menduduki salah satu jabatan tertinggi di kalangan elite istana, dan menjadi anggota Dewan Penasihat Sultan yang paling berpengaruh. Dia disebut *opperpriester* atau *hoogenpriester* ("pendeta tertinggi") oleh sumber-sumber Belanda, dan memainkan peranan penting bukan hanya dalam masalah-masalah keagamaan, melainkan juga dalam masalah-masalah politik.[234]

Berita tentang keberadaan al-Maqassarî di Banten dengan segera sampai ke Sulawesi Selatan. Sultan Gowa mengirim utusan ke Banten untuk memanggilnya pulang ke tanah kelahirannya. Sultan meminta agar al-Maqassarî mengajar keluarga kerajaan tentang Islam dan, dengan demikian, mempercepat islamisasi di wilayah itu. Namun al-Maqassarî menolak undangan itu. Sumber-sumber yang ada mengutipnya berkata bahwa dia tidak akan kembali ke Gowa sampai upayanya mempelajari ilmu-ilmu Islam mencapai kesempurnaan. Sebagai gantinya, dia mengirim muridnya 'Abd al-Basyîr al-Dharîr, yang telah mengikuti dari Mekkah ke Banten. Al-Maqassarî menunjuk al-Dharîr, "si buta", sebagai khalifahnya dari Tarekat Khalwatiyah dan Naqsyabandiyah.[235]

Sementara di Banten, walau al-Maqassarî semakin tenggelam ke dalam arena politik, dia masih terus mengajar murid-murid di ibu Kota Banten serta menulis beberapa karya. Di kemudian hari, ketika al-Maqassarî terlibat dalam peperangan melawan Belanda, dia diriwa-

---

[232] Lihat *Daghregister 1680*, 606.

[233] G.W.J. Drewes, "Sjech Joesoef Makasar", *Djawa*, 6 (1926), 84-5; B.J.O. Schrieke, *Indonesian Sociological Studies*, 2 jilid, The Hague & Bandung: Van Hoeve, 1957, II, 242.

[234] Lihat *Daghregister 1680*, 97, 269, 705.

[235] Labbakang, "Hikajat", 56-7; Basang (terj.), *Riwayat Syekh Yusuf*, 158-60; B.F. Matthes, "Boegineese en Makassaarsche Legenden", *BKI*, 34 (1885), 449-52.

yatkan mundur ke Desa Karang dan menjalin hubungan dengan seseorang yang oleh sumber-sumber Belanda dinamai "Hadjee Karang".[236] Karang adalah tempat tinggal 'Abd al-Muhyi, murid al-Sinkilî, dan dialah si "Hadjee Karang". 'Abd al-Muhyi memanfaatkan kesempatan bertemu dengan al-Maqassarî untuk belajar dengannya, menanyakan penafsirannya atas ayat-ayat tertentu dari Al-Qur'an yang berkenaan dengan doktrin-doktrin mistis. 'Abd al-Muhyi juga meminta al-Maqassarî memberikan kepadanya silsilah tarekat-tarekat yang diterimanya di Haramayn.[237]

Termasuk di antara murid-murid yang paling menonjol dari al-Maqassarî adalah sang Putra Mahkota 'Abd al-Qahhâr. Hampir bisa dipastikan, al-Maqassarî menyarankannya agar dia mengadakan perjalanan ke Istanbul setelah menjalankan ibadah hajinya di Mekkah. Kontak-kontak al-Maqassarî yang luas di Timur Tengah dan kemungkinannya mengunjungi Istanbul membantu merintis jalan bagi Putra Mahkota untuk menjalankan misi diplomatiknya. Sungguh sayang, saya tidak mendapatkan informasi lebih jauh mengenai misi itu. Ketika Putra Mahkota kembali dari Timur Tengah ke Banten dengan gelar baru "Sultan Haji", dia segera mengimbau orang-orang Banten agar mengenakan pakaian gaya Arab.[238]

Desakan 'Abd Qahhâr kepada penduduk Banten untuk mengenakan pakaian Arab itu disebut Sasmita menjadi penyebab awal retaknya hubungan antara dia dan ayahnya, Sultan Ageng.[239] Tetapi, tampaknya penyebab yang paling mendasar dari pertentangan mereka adalah keputusan Sultan Ageng menunjuk putranya yang lain, Pangeran Purbaya,

---

[236] Lihat F. de Haan, *Priangan: De Preanger-regentschappen onder het Nederlandsch besturr tot 1811*, Batavia & 's-Gravenhage, Kolf & Nijhoff, 1912, II, 282; Drewes, "Sjech Joesoef", 85.

[237] Untuk penjelasan lebih lanjut mengenai pertemuan antara al-Maqassarî dan 'Abd al-Muhyi, lihat MS. tanpa judul dalam koleksi mengenai karya-karya al-Maqassarî, Jakarta: Perpustakaan Nasional, Naskah Arab 101, 64.

[238] Drewes, "Sjech Joesoef", 85; Uka Tjandra Sasmita, *Musuh Besar Kompeni Belanda: Sultan Ageng Tirtayasa*, Jakarta: Nusalarang, 1967, 35-6.

[239] *Ibid.*, 35-6.

untuk menggantikannya menduduki takhta, sementara 'Abd al-Qahhâr sedang menunaikan ibadah haji.[240]

Keputusan ini tampaknya diakibatkan kecenderungan 'Abd al-Qahhâr yang memihak Belanda; bertentangan dengan sikap Sultan Ageng yang gigih menentang Belanda. Sultan Ageng berusaha berdamai dengan 'Abd al-Qahhâr: sang Pangeran dikembalikan kedudukannya sebagai Putra Mahkota dan diserahi tugas memerintah Kesultanan dari Ibu Kota Banten, sementara Sultan yang tua pindah ke Tirtayasa. Kebijaksanaan ini terbukti merupakan pukulan besar bagi Sultan tua, sebab 'Abd al-Qahhâr kini menggunakan kedudukannya untuk merangkul Belanda lebih erat lagi.

Sementara itu, Sultan Ageng mengukuhkan kembali kekuasaannya atas Kesultanan Cirebon, dan memperingatkan residen Belanda di Batavia akan kehadiran residen-residen Inggris, Perancis, dan Denmark yang akan menganggap setiap tindakan permusuhan atau campur tangan Kompeni Belanda (VOC) dalam permasalahan Cirebon sebagai *casus belli* baginya.[241] 'Abd al-Qahhâr tidak setuju dengan pendapat ayahnya. Dia menjelaskan sikapnya bahwa dia memihak Belanda. Barangkali atas saran dan bantuan Belanda, 'Abd al-Qahhâr menyatakan pengunduran diri ayahnya dari takhta pada 1091/1680, dan menduduki sendiri takhta itu. Sultan Haji dengan segera memecat para pendukung Sultan Ageng dari jabatan mereka dan mengirim utusan ke Batavia untuk mengadakan perjanjian perdamaian dengan Belanda.

Sultan Ageng menolak dipaksa mengundurkan diri; dia mengumpulkan pasukannya di Tirtayasa, dan perang saudara tidak terelakkan lagi. Terjebak dalam situasi yang sulit ini, al-Maqassarî, bersama dengan Pangeran Purbaya, memilih berpihak kepada Sultan Ageng. Perang akhirnya pecah pada hari-hari terakhir tahun 1092/awal 1682, ketika pasukan Sultan Ageng mengepung Sultan Haji di ibu kota, Banten. Me-

---

[240] F.W. Stapel, *Geschiedenis van Nederlandsch Indie*, 5 jilid, Amsterdam: Joost van den Vondel, 1939, II, 414.

[241] *Ibid.*; Dangor, *Syekh Yusuf*, 15.

nyadari kedudukannya terancam, Sultan Haji meminta bantuan dari Batavia. Sebagai balasan bagi bantuan Belanda yang membuatnya tetap menduduki takhta, dia berjanji akan memberikan seluruh keuntungan perdagangan kepada VOC.

Belanda dengan segera menangkap kesempatan yang telah lama ditunggunya. Bantuan kekuatan di bawah Kapten Francois Tack dikirim dari Batavia, sehingga Sultan Haji terhindar dari keadaan dipermalukan pasukan Sultan Ageng. Masih segar dari kemenangan-kemenangan mereka di Sulawesi Selatan, Cirebon, dan Mataram, pasukan Belanda dapat mengalahkan pasukan Sultan Ageng. Pada 19 Desember 1682, pasukan Belanda menyerang Tirtayasa, tetapi Sultan Ageng, al-Maqassarî, dan Pangeran Purbaya berhasil meloloskan diri dari kepungan dan mengungsi ke daerah perbukitan selatan Jawa Barat. Karena terus-menerus dikejar pasukan Belanda dan Sultan Haji, Sultan Ageng akhirnya ditangkap pada 1096/1683 dan dibuang ke Batavia. Di sana dia meninggal dunia pada 1103/1692.[242]

Namun tertangkapnya Sultan Ageng tidak mengakhiri perang. Pasukannya kini diambil alih dan dipimpin al-Maqassarî. Dengan melakukan perang gerilya hampir di seluruh wilayah Jawa Barat, pasukan al-Maqassarî yang terdiri atas 4.000 orang Banten, Makassar/Bugis, dan Jawa, ternyata sulit ditundukkan. Ini membuktikan keberanian al-Maqassarî yang luar biasa dan kegigihannya dalam memerangi musuh. Setelah gagal dalam usaha mereka yang tidak putus-putusnya untuk menangkap al-Maqassarî di medan perang, Belanda akhirnya menggunakan tipu daya yang sering kali mereka pakai dalam usaha perluasan wilayah di Nusantara. Menurut sebuah versi dari sumber Belanda, Van Happel, komandan pasukan Belanda, dengan mengenakan pakaian Arab—menyamar sebagai seorang Muslim—berhasil menyusup ke dalam kubu pertahanan al-Maqassarî. Dia akhirnya menangkapnya

---

[242] Untuk penjelasan perinci mengenai kebijakan Sultan Ageng dalam peperangan itu, lihat de Haan, *Priangan*, III, 238-78; Sasmita, *Musuh Besar Kompeni*, 38-48.

pada 14 Desember 1683.[243] Versi lain penangkapan itu adalah bahwa Van Happel mendatangi tempat persembunyian al-Maqassarî dengan putri ulama itu, sambil menjanjikan pengampunan dari pihak Belanda jika dia menyerah. Karena tergoda janji itu, yang kemudian tidak pernah ditepati Belanda, al-Maqassarî dan pasukannya bergabung dengan Van Happel dan mengikutinya ke Cirebon—di sini dia secara resmi dinyatakan sebagai tawanan perang dan dibawa ke Batavia. Pada saat yang sama, para pengikutnya yang berasal dari Sulawesi Selatan dikirim kembali ke tanah kelahiran mereka.[244]

Dengan ditangkapnya al-Maqassarî, Perang Banten praktis berakhir. Berita mengenai penahanan al-Maqassarî menyebar ke seluruh Batavia; dia dielu-elukan sebagai pahlawan besar dalam perjuangan melawan ekspansi Belanda. Dia sangat dihormati, bahkan *sepah*-nya (kunyahan sirihnya) dipungut para pengikutnya ketika dia meludahkannya dan disimpan sebagai barang peninggalan keramat.[245] Maka tidak mengherankan, jika Belanda khawatir bahwa kaum Muslim akan bangkit membebaskannya. Pada September 1684, mereka mengasingkannya ke Sri Lanka bersama dengan kedua istrinya, beberapa anak, 12 murid, serta sejumlah pelayan perempuan.[246]

Meski dalam kenyataannya al-Maqassarî tinggal di Sri Lanka selama hampir satu dasawarsa, beberapa telaah mengenai komunitas Muslim Melayu-Indonesia di pulau itu tidak berhasil mengungkapkan kehadiran dan peranannya dalam perkembangan Islam di sana.[247] Hal ini patut disayangkan, sebab ketika dia berada di Sri Lanka al-Maqassarî justru menghasilkan sebagian besar karyanya, sebagian di antaranya memakai

[243] De Haan, *Priangan*, III, 282; Sasmita, *Musuh Besar Kompeni*, 46-7.

[244] De Haan, *Priangan*, III, 282-3; *Dagboek*, 154; Drewes, "Sjech Joesoef", 86; Bandingkan dengan Sasmita, *Musuh Besar Kompeni*, 48-9.

[245] Drewes, "Sjech Joesoef", 85.

[246] De Haan, *Priangan*, III, 283; Drewes, "Sjech Joesoef", 86.

[247] Lihat, misalnya, A.L. Abu Bakar (peny.), *Melayu Sri Lanka*, Kuala Lumpur: Gapena, 1990; B.A. Hussainmiyya, *Orang Rejimen: The Malays of the Ceylon Rifle Regiment*, Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia, 1990; "A Brief Historical Note on the Malay Migration to Sri Lanka", *Jebat*, 14 (1986), 65-92.

judul *Sylaniyyah* (atau Sailan = Ceylon) atau disebutkan dengan jelas "telah ditulis di Sarandib" (istilah bahasa Arab Abad Pertengahan untuk Sri Lanka).[248] Lebih jauh lagi, al-Maqassarî ternyata meninggalkan beberapa keturunan di Sri Lanka yang menyimpan naskah-naskah yang dapat menjadi titik awal bagi penyelidikan lebih lanjut.[249] Naskah-naskah semacam itu jelas akan bermanfaat untuk melengkapi, baik riwayat-riwayat Indonesia maupun catatan-catatan Belanda mengenai kehidupan al-Maqassarî di Sri Lanka.

Penting dicatat, di luar Nusantara, Sri Lanka, yang dikuasai Belanda pada masa antara 1050/1640 dan 1211/1796, merupakan tempat pengasingan kedua (setelah Tanjung Harapan) para tokoh Melayu-Indonesia yang dihukum buang. Dikarenakan kedekatannya dengan Nusantara, Sri Lanka lebih disukai Belanda dibanding Tanjung Harapan, yang tampaknya disediakan untuk tokoh-tokoh buangan yang dipandang sangat berbahaya. Belanda mulai mengirimkan sejumlah besar tokoh buangan Melayu-Indonesia ke Sri Lanka begitu mereka menancapkan kekuasaan di sana.[250] Kita hanya sedikit sekali mengetahui tentang kehidupan orang-orang buangan sebelum abad ke-18, tetapi tidak disangsikan lagi, al-Maqassarî merupakan tokoh Melayu-Indonesia paling menonjol yang pernah diasingkan Belanda ke Sri Lanka.

---

[248] Dari sekitar 29 karya yang dianggap sebagai hasil tulisan al-Maqassarî, tidak kurang dari delapan buah ditulis di Sri Lanka: *al-Barakat al-Saylâniyyah, al-Nafhat al-Saylâniyyah, al-Manhat al-Saylâniyyah fî Manhat al-Rahmâniyyah, Kayfiyât al-Munghi fî al-Itsbât bi al-Hadîts al-Qudsî, Habl al-Qarîd li Sa'âdat al-Murîd, Safînat al-Najâh, Mathâlib al-Sâlikîn,* dan *Risalât al-Ghâyat al-Ikhtishâr wa al-Nihâyat al-'Intizhâr.* Lihat koleksi karya-karya al-Maqassarî dari Perpustakaan Nasional Jakarta, Naskah Arab No. 101 dan Naskah Arab 108; Tudjimah, *et al., Syekh Yusuf,* 20-26, Voorhoeve, *Handlist of Arabic Manuscripts,* 539; Hamid, "Syekh Yusuf", 155-60.

[249] Menurut Hussainmiyya, sejumlah keluarga Melayu di Sri Lanka pada saat ini masih menyatakan, bahwa mereka adalah keturunan dari para penguasa dan pangeran Melayu-Indonesia yang terkemuka yang hidup sebagai orang-orang buangan di pulau itu. Di antara mereka adalah Mas Ghaise Weerabangsa yang memiliki sebuah naskah yang menyatakan bahwa keluarganya adalah keturunan al-Maqassari, lihat Hussainmiyya, *Orang Rejimen,* 80, 86, catatan 15.

[250] Hussainmiyya, *Orang Rejimen,* 38; T.J.P. Ahtmat J.P., "Kedatangan Orang Melayu ke Sri Lanka", dalam Abu Bakar (peny.), *Melayu Sri Lanka,* 13-5.

Dalam pengertian tertentu, pengasingan al-Maqassarî ke Sri Lanka merupakan suatu rahmat tersembunyi. Ketika berada di Banten, dia menghadapi kekacauan politik, tetapi dia tidak pernah mengesampingkan perhatian ilmiahnya; dia bahkan mampu pada masa itu menghasilkan beberapa karya. Di Sri Lanka, dia mempunyai kesempatan untuk kembali sepenuhnya ke dunia ilmu. Dalam kata pengantar untuk karyanya, *Safînat al-Najâh*, al-Maqassarî mengharapkan, dengan karunia Tuhan dia akan mewarisi kebijaksanaan Adam, yang dalam kepercayaan Islam, ditempatkan di Sri Lanka setelah kejatuhannya di surga.[251] Maka, al-Maqassarî kemudian mencurahkan tenaganya terutama untuk menulis.

Kita dapat berasumsi, al-Maqassarî memainkan peranan penting dalam mengasuh komunitas Muslim Melayu yang masih baru dan kecil di pulau itu. Al-Maqassarî sendiri menyatakan secara jelas bahwa dia menulis karya-karyanya di Sri Lanka untuk memenuhi permintaan kawan-kawan, murid-muridnya, dan kaum Muslim lain di sana.[252] Dia juga menjalin hubungan dengan ulama lain di sana. Di antara para ulama Muslim yang berasal dari India, yang menjadi kawan-kawannya, adalah Sidi Matilaya, 'Abû al-Ma'ânî 'Ibrâhîm Minhan, dan 'Abd al-Shiddîq bin Muhamamd Shâdiq.

Kenyataan bahwa karyanya *Safînat al-Najâh* ditulis atas permintaan 'Ibrâhîm Minhan merupakan suatu petunjuk bahwa Minhan dan para ulama India itu cukup tahu tentang kealiman al-Maqassarî. Adalah mungkin melalui para ulama ini penguasa Mongul, Aurangzeb (1071-1119/1659-1707) mengetahui tentang pembuangan al-Maqassarî ke Sri Lanka. Sang Sultan berkali-kali memperingatkan penguasa Belanda di sana untuk memerhatikan kesejahteraan al-Maqassarî.[253]

[251] Al-Maqassari, *Safinat al-Najâh*, dikutip dalam Hamka, "Sjech Jusuf", 45.

[252] Bandingkan dengan catatan pendahuluannya untuk karyanya, yang ditulis di Sri Lanka, dalam Tudjimah, *et al., Syekh Yusuf*, 20, 22, 23-6.

[253] Hamka, "Sjech Jusuf", 46-7; Tudjimah, *et al., Syekh Yusuf*, 20. Saya tidak dapat menemukan riwayat penjelasan ini dari sumber-sumber India dan Belanda.

Dengan demikian, pembuangan itu gagal memutuskan kontak-kontak luar al-Maqassarî. Yang tidak kalah penting dibanding hubungan al-Maqassarî dengan para ulama India tersebut di atas adalah kontak-kontaknya dengan jemaah haji Melayu-Indonesia yang menjadikan Sri Lanka sebagai tempat transit mereka dalam perjalanan menuju atau kembali dari Mekkah dan Madinah, atau dengan para pedagang Muslim yang datang ke sana untuk berniaga. Kenyataan bahwa hubungan dan kontak antara al-Maqassarî dan para jemaah haji itu memang terjalin menjadi jelas ketika dia menyatakan dalam salah satu karyanya, bahwa dia menulisnya untuk kawan-kawannya, para jemaah haji.[254]

Para jemaah haji inilah yang membawa karya-karya al-Maqassarî, yang ditulis di Sri Lanka, ke Nusantara sehingga kita dapat membacanya sekarang. Mereka, pada gilirannya, membawa karya-karya yang ditulis para ulama Melayu-Indonesia ke Sri Lanka. Karya-karya keagamaan yang ditemukan di kalangan orang-orang Melayu di pulau ini termasuk karya-karya al-Rânirî, al-Sinkilî, dan al-Maqassarî sendiri.[255]

Mengingat hubungannya demikian luas, tepatlah asumsi Belanda bahwa al-Maqassarî masih mempunyai pengaruh besar terhadap kaum Muslim Melayu-Indonesia. Mereka curiga, melalui para jemaah haji ini, al-Maqassarî membentuk jaringan yang terdiri atas berbagai penguasa Muslim di Nusantara, yang akan melakukan peperangan serentak dan dalam skala besar melawan Belanda. Karena khawatir akan reaksi politis dan religius hubungan al-Maqassarî dengan orang-orang senegerinya, penguasa Belanda memutuskan pada 1106/1693 untuk mengasingkan

[254] Lihat al-Maqassarî, *Risalât al-Ghâyat* yang diringkas dalam Tudjimah, *et al.*, *Syekh Yusuf*, 26, 107-10.

[255] Di antaranya adalah *Bustân al-Salâthîn*, *Sirâth al-Mustaqîm* karya al-Rânirî, *Sakarat al-Mawt* dan *Kitâb al-Farâ'idh* karya al-Sinkili. Rasyid Ahmad juga menyatakan, karya-karya al-Maqassarî ditemukan di Sri Lanka, tetapi dia tidak memberikan judul-judulnya. Juga ada *Hidâyât al-Sâlikîn* karya 'Abd al-Shamad al-Pâlimbânî, yang akan dibahas dalam bab berikut. Lihat Hussainmiyya, *Orang Rejimen*, terutama h. 138-40; Rasyid Ahmad, "Gapena Pelopor Usaha Menjalin Hubungan yang Terputus", 26; A.S. Yahya, "Budaya Bertulis Melayu Sri Lanka", 67-72; Arifin Said, "Manuskrip Melayu di Sri Lanka", 73-6; Abu Hasan Syam, "Malay Manuscripts and Sri Lanka", 153-60. Keempat artikel terakhir terdapat dalam Abu Bakar (peny.), *Melayu Sri Lanka*.

al-Maqassarî ke tempat lebih jauh lagi, yaitu ke Afrika Selatan. Dia telah berusia 68 tahun ketika dia dipaksa menaiki kapal *de Voetbong* yang akan membawanya ke Tanjung Harapan.[256]

Bagi orang-orang Melayu, Tanjung Harapan adalah tempat pembuangan yang paling dikenal keburukannya. Sejak wilayah itu dijajah Belanda pada 1064/1652, sejumlah tokoh terkemuka Melayu-Indonesia yang dianggap Belanda yang paling berbahaya, diasingkan di sana. Tetapi, seperti di Sri Lanka, tidak semua orang Melayu-Indonesia yang dibawa ke Tanjung Harapan merupakan orang-orang buangan; sebagian di antara mereka adalah budak-budak yang disuruh bekerja di perkebunan-perkebunan Belanda di wilayah itu.[257] Sebelum kedatangan al-Maqassarî, baik orang-orang buangan awal maupun para budak merupakan nekleus dari satu kelompok kecil Muslim yang dikenal sebagai "Cape Malays".

Semua penulis mengenai Islam di Afrika Selatan sepakat bahwa al-Maqassarî adalah orang buangan Melayu-Indonesia paling penting yang pernah diasingkan ke Afrika Selatan.[258] Al-Maqassarî tiba di Tanjung Harapan pada 2 April 1694. Kebanyakan anggota rombongannya yang berjumlah 49 orang adalah mereka yang telah mengikutinya sebelum ke Sri Lanka. Dua bulan kemudian, penguasa Belanda membawanya

---

[256] Kenyataan bahwa ada usaha-usaha di kalangan para tokoh buangan Melayu-Indonesia untuk bekerja sama dengan sesama kaum Muslim di Nusantara dalam perjuangan melawan Belanda, ditunjukkan oleh Hussainmiyya, pada abad ke-18. Ada alasan untuk memercayai, hubungan dan koneksi semacam itu juga ada pada masa al-Maqassarî. Lihat Hussainmiyya, *Orang Rejimen*, 42-3.

[257] J.S. Mayson, *The Malays of Capetown*, Manchester, J. Galt & Co., 1816; I.D. du Plessis, *The Cape Malays*, Johannesburg, South Africa Institute of Race Relations, 1946, 2; F.R. Bradlow, "The Origins of the Early Cape Muslims", dalam F.R. Bradlow & Margaret Cairns, *The Early Cape Muslims: A Study of Their Mosques, Genealogy and Origins*, Cape Town: A.A. Balkema, 1978, 81-90; C. Greyling, "Scheeh Yusuf, the Founder of Islam in South Africa", *Religion in South Africa*, I, 1 (1980), 10-11; M.J. Swart, "The Karamat of Sheik Yussef", *South Africa Panorama*, 6 (1961), 18.

[258] Lihat, misalnya, S.M. Zwemer, "Islam at Cape Town", *MW*, 15, 4 (1925), 328; du Plessis, *The Cape Malays*, 2; F.R. Bradlow, "Islam at the Cape of Good Hope", *Suid-Afrikaanse Historiese Joernaal*, 13 (1981), 9; J.M. Cuoq, *Les Musulmans en Afrique*, Paris: Misoneuve & Larose, 1975, 490.

bersama rombongannya untuk tinggal di Zandvliet, sebuah desa pertanian di mulut Sungai Eerste, sehingga dia, seperti dikemukakan oleh Jeffreys, "tidak akan berhubungan dengan para pengikut dari rezim lama".[259] Karena menyimpan hubungan sejarah dengan al-Maqassarî dan para pengikutnya, wilayah itu kini dikenal sebagai Macassar dan daerah pantainya disebut Pantai Macassar.

Pada umumnya, al-Maqassarî menerima perlakuan yang baik dan penghormatan yang cukup layak dari penguasa Belanda di Tanjung. Gubernur Simon van der Stel, dan kemudian putranya, Willem Adriaan, bersahabat baik.[260] Meskipun demikian, mereka juga sadar al-Maqassarî dapat mendatangkan masalah bagi mereka. Karena itu, Belanda berusaha memisahkan dia dan para pengikutnya dari orang-orang buangan Melayu-Indonesia lainnya yang telah datang sebelumnya. Tetapi, usaha mereka gagal. Dia sekali lagi menjadi titik pemersatu bagi orang-orang Melayu-Indonesia, bukan untuk bangkit melawan Belanda, melainkan untuk menguatkan kepercayaan dan amalan-amalan Islam mereka. Al-Maqassarî dan 12 orang muridnya, yang kini dinamakan Imam, bersama dengan orang-orang buangan lainnya menyelenggara-kan kegiatan-kegiatan pengajaran dan ibadah secara diam-diam di pondok-pondok mereka.[261] Dengan kegiatan-kegiatan semacam itu, al-Maqassarî bukan hanya mampu melestarikan keyakinan Islam dari kawan-kawannya sesama orang buangan, melainkan juga mendapatkan banyak mualaf baru.[262]

---

[259] K.M. Jeffreys, "Sheikh Joseph at the Cape", *Cape Naturalist*, 6 (1939), 195. Untuk rujukan paling awal tentang al-Maqassari di Afrika Selatan, lihat Francois Valentyn, *Oud en Nieuw Oost-Indien*, Dordrecht/Amsterdam: 1724-6, III, 208-9; IV, 109, 125; V, 47; K. Scherzer, *Narrative of the Circumnavigation of the Globe by the Austrian Frigate Novara in the Years 1857, 1858, and 1859*, London: 1861, I, 245-8. Untuk informasi selanjutnya, lihat G. McCall Theal, *History and Ethnography of Africa South of Zambesi*, 3 jilid, London: Swan Sonnenschein, 1909, II, 263; A van Selms, "Yussuf (Joseph) Sheik", dalam W.J. de Kock (peny.), *Dictionary of South African Biographies*, 1968; Greyling, "Schech Yusuf", 15-6; Dangor, *Syekh Yusuf*, 27-8.

[260] Du Plessis, *The Cape Malays*, 4; Greyling, "Schech Yusuf", 16.

[261] Du Plessis, *The Cape Malays*, 4; Dangor, *Syekh Yusuf*, 29. Bandingkan dengan Bradlow, "Islam at the Cape", 16.

[262] Dangor, *Syekh Yusuf*, 59; Jeffreys, "Sheikh Joseph", 195.

Al-Maqassarî tampaknya mencurahkan sebagian besar waktunya untuk kegiatan menarik pengikut-pengikut baru; tidak ada bukti bahwa dia juga meluangkan waktunya menulis, sebab tidak satu pun di antara karya-karyanya yang dikenal berisi petunjuk bahwa karya itu ditulis di Afrika Selatan. Ini mengesankan bahwa al-Maqassarî menganggap penyebaran langsung melalui pengajaran sebagai hal paling penting bagi komunitas Melayu-Indonesianya. Pendeknya, mempertahankan dan membina keyakinan Islam mereka merupakan perhatian utamanya.

Ini tidak mengherankan, sebab Belanda tak hanya melarang kaum Muslim menjalankan ibadah mereka secara terbuka, tetapi yang lebih buruk lagi, memerintahkan kristenisasi terhadap seluruh budak Muslim di Tanjung.[263] Sarjana evangelis Belanda, Zwemer, bahkan menyesalkan kegagalan Petrus Kalden, pendeta dari Gereja Belanda Tua Cape Town, menjadikan al-Maqassarî sebagai pemeluk Kristen, padahal al-Maqassarî tinggal di tanah yang dimiliki sang pendeta. Zwemer secara terus terang mengatakan, sebuah kesempatan baik telah disia-siakan Kalden.[264]

Al-Maqassarî dinobatkan para ahli sejarah tentang Islam Afrika Selatan sebagai pendiri Islam di wilayah ini. Istilah "pendiri" sebenarnya dapat menyesatkan, sebab Islam, atau setidaknya komunitas kecil Muslim Melayu-Indonesia, sebenarnya telah ada di Tanjung sebelum dia tiba di sana. Karena itu, saya menyarankan bahwa lebih layak dinamakan "pembangkit" atau "penghidup" Islam di Afrika Selatan. Keteguhannya untuk melestarikan kepercayaan sesama kaum Muslim merupakan salah satu faktor terpenting yang memberikan sumbangan besar bagi kelangsungan Islam dan perkembangan selanjutnya di wilayah itu.

Lebih jauh lagi, sebagaimana dikemukakan Zwemer, ada tiga tarekat sufi yang berkembang di kalangan kaum Muslim di Afrika Selatan: Qa-

---

[263] Achmad Davids, "Politics and the Muslim of Cape Town: A Historical Survey", *Studies in the History of Cepe Town*, 4 (1981), 174, 177-9; Dangor, *Syekh Yusuf*, 29; E.A. Walker, *A History of Southern Africa*, edisi ke-3, London: Longmans, 1962, 72.

[264] Zwemer, "Islam at Cape Town", 327.

dariyah, Syathariyah, dan Rifa'iyah.[265] Besar kemungkinan al-Maqassarî yang memperkenankan tarekat-tarekat ini di sana, sebab dia merupakan khalifah dari ketiga-tiganya. Sejak 1186/1772, Thurnberg mengamati ritual di kalangan orang-orang Melayu yang jelas berupa zikir,[266] dan pada 1860-an Mayson memberikan informasi menarik mengenai amalan-amalan yang dipraktikkan di kalangan para pengikut Rifa'iyah, yaitu kekebalan terhadap api dan senjata tajam.[267]

Al-Maqassarî, seperti dikemukakan Colvin dalam karyanya *Romance of the Empire,* sangat merindukan pohon-pohon nyiur dan rempah-rempah dari negeri asalnya, yang telah ditakdirkan baginya untuk tidak akan pernah dilihatnya lagi.[268] Colvin mungkin benar, tetapi al-Maqassarî sendiri tidak pernah mengungkapkan perasaannya sebagai seorang buangan yang sudah tua di bawah kekuasaan musuh bebuyutannya. Namun jelas, sanak saudaranya di Gowa tidak pernah kehilangan harapan akan kebebasannya. Pada 1103/1689—jadi ketika al-Maqassarî masih berada di Sri Lanka—Sultan Gowa, 'Abd al-Jalîl (1088-1121/1677-1709), dan seluruh bangsawan penting setempat datang menemui Gubernur di Makassar untuk meminta dikembalikannya al-Maqassarî ke tanah kelahirannya. Mereka membawa serta 2.000 *rijksdaalde,* yang telah disumbangkan kaum bangsawan dan juga rakyat jelata untuk memungkinkan ulama itu kembali. Meski Gubernur setuju mengabulkan permintaan itu, Batavia membatalkan keputusannya.[269] 'Abd al-Jalîl meminta Belanda mengembalikan al-Maqassarî berkali-kali, hingga pada 1110/1698 Konsul Belanda di Batavia mengeluarkan penolakan tegas untuk mempertimbangkan permintaan semacam itu.

---

[265] *Ibid.*

[266] Lihat C. Thurnberg, *Travels in Europe, Africa and Asia,* 4 jilid, London: F. Rivingston, 1795, I, 132-4.

[267] Mayson, *The Malays,* 19-20.

[268] Dikutip dalam I.D. du Plessis & C.A. Luckoff, *The Malay Quarter and Its People,* Cape Town: A.A. Balkema, 1953, 36.

[269] Lihat L.Y. Andaya, *The Heritage of Arung Palakka: A History of South Sulawesi (Celebes) in the Seventeenth Century,* The Hague: Nijhoff, 1981, 273, 276-7.

Ini jelas karena kekhawatiran akan akibat sosiopolitis dari kedatangannya.[270]

Al-Maqassarî meninggal dunia di Tanjung pada 22 Dzulqaedah 1111/22 Mei 1699,[271] dan dikuburkan di Faure, di perbukitan pasir False Bay, tidak jauh dari tanah pertanian Zandvliet. Pusaranya di kemudian hari dikenal sebagai *Karamat.* Antara 1321/1903 dan 1333/1913 kuburan al-Maqassarî diperbaiki Haji Sulaymân Syah Muhammad, seorang Muslim kaya di Tanjung yang berasal dari India. Makam berkubah yang sangat indah didirikan di atas kuburan al-Maqassarî, yang di kemudian hari dilengkapi dengan bangunan-bangunan lain, termasuk pusara dari keempat muridnya. "Karamat" al-Maqassarî merupakan bangunan pusara paling indah dan paling penting di Jazirah Tanjung. Tempat itu menjadi titik pusat komunitas Melayu-Indonesia, dan tempat terpenting untuk ziarah kaum Muslim di Tanjung; atau seperti dikemukakan du Plessis, "Pusara itu telah menjadi 'Mekkah' di Selatan. Beribu-ribu peziarah menghaturkan penghormatan mereka setiap tahun sebagai kenangan terhadap tokoh buangan yang mulia itu."[272]

Kematian al-Maqassarî melegakan para penguasa Belanda di Tanjung, baik secara politis maupun finansial. Pada 1 Juli 1699, mereka melaporkan kematiannya ke Batavia; mereka meminta Batavia agar menghapuskan beban finansial, yang menggayuti penguasa Tanjung, untuk menghidupi al-Maqassarî beserta rombongannya. Hasilnya, Konsul Batavia memutuskan pada Oktober 1699 untuk memberi izin kepada para keturunan dan pengikutnya untuk kembali ke Nusantara, jika mereka ingin; sebagian besar mereka memilih kembali, dan mereka berangkat naik kapal *De Liefde* dan *De Spiegel* pada 1116/1704.[273]

---

[270] *Ibid.*, 273; Jeffreys, "Sheikh Joseph", 195; Dangor, *Syekh Yusuf*, 32.

[271] *Dagboek*; De Haan, *Priangan*, III, 283.

[272] Untuk penggambaran perinci mengenai *karamat* (pusara) al-Maqassari, lihat I.D. du Ple-ssis, *The Cape Malays: History, Religion, Traditions, Folk Tales of the Malay Quarter*, Cape Town: A.A. Balkema, 1972, 4-5; du Plessis & Luckoff, *The Malay Quarter*, 35-7; Dangor, *Syekh Yusuf*, 51-2; K.M. Jeffreys, "The Karamat at Zandvlei, Faure. Sheikh Joseph in the East", *The Cape Naturalist*, 5 (1938), 15-17.

[273] Van Selm, "Yusuf (Joseph), Sehik", 893; Drewes, "Sjech Joesoef", 86-7.

Sementara itu, berita kematian al-Maqassarî juga sampai di Sulawesi Selatan. Sekali lagi, Sultan Gowa meminta kembali al-Maqassarî—kini tentu, hanya jenazahnya. Akhirnya, jenazah yang diyakini sebagai al-Maqassarî itu tiba di Gowa pada 5 April 1705, dan dikuburkan kembali hari berikutnya di Lakiung.[274] Seperti pusaranya di Faure, pusara al-Maqassarî yang kedua ini segera menjadi salah satu tempat ziarah terpenting di Sulawesi Selatan.[275]

Kenyataan bahwa al-Maqassarî mempunyai dua pusara mendorong timbulnya beberapa spekulasi. De Haan percaya, Belanda mengirimkan jenazah yang sebenarnya dari al-Maqassarî ke Gowa; karena itu, pusaranya di Faure kosong.[276] Sebaliknya, kaum Muslim di Tanjung yakin bahwa hanya sepotong jari dari jenazah al-Maqassarî yang dibawa ke tanah kelahirannya.[277] Spekulasi ini tampaknya mengandung kebenaran, jika kita pertimbangkan adanya legenda di Gowa mengenai tubuh al-Maqassarî yang mereka kuburkan kembali. Menurut legenda itu, mula-mula hanya segenggam debu, yang barangkali merupakan sisa-sisa dari jarinya, yang dibawa dari Tanjung. Namun debu itu terus bertambah hingga mencapai bentuk seluruh tubuh al-Maqassarî ketika tiba di Gowa.[278] Yang mana di antara spekulasi-spekulasi ini yang benar, akan tetap merupakan misteri.

3. NEO-SUFISME AL-MAQASSARÎ

Al-Maqassarî adalah ulama yang luar biasa. Dia terutama adalah seorang sufi. Dalam kaitannya dengan karier dan ajaran-ajarannya, al-Maqassarî tidak pelak lagi merupakan salah seorang mujadid terpenting dalam sejarah Islam di Nusantara. Pengalaman hidupnya menjelaskan bahwa tasawufnya tidak menjauhkannya dari masalah-masalah kedu-

[274] De Haan, *Priangan*, III, 284; *Dagboek*; 176; Drewes, "Sjech Joesoef", 87.

[275] Untuk keterangan perinci mengenai penghormatan yang diberikan kaum Muslim di Sulawesi Selatan kepada al-Maqassarî, lihat Canse, "De verering"; Hamid,"Syekh Yusuf", 137-9.

[276] De Haan, *Priangan*, III, 283-4.

[277] Greyling, "Schech Yusuf", 17.

[278] Matthes, "Boeginese", 451-2.

niawian. Tidak seperti banyak sufi dalam sejarah awal yang menunjukkan kecenderungan kuat mengelakkan kehidupan duniawi, seluruh ekspresi ajaran-ajaran dan amalan-amalan al-Maqassarî menunjukkan aktivisme yang berjangkauan luas.

Seperti al-Rânirî dan al-Sinkilî di Kesultanan Aceh, al-Maqassarî memainkan peranan penting dalam politik Banten. Tidak hanya itu, dia pun melangkah ke garis terdepan dalam peperangan melawan Belanda setelah ditangkapnya Sultan Ageng Tirtayasa. Namun seperti kebanyakan ulama dalam jaringan ulama internasional pada abad ke-17, al-Maqassarî tidak memanfaatkan organisasi tarekat untuk menggerakkan massa, terutama untuk tujuan perang.

Al-Maqassarî menulis karya-karyanya dalam bahasa Arab yang sempurna; persinggahannya yang lama di Timur Tengah memungkinkannya menulis dalam bahasa itu. Hampir semua karyanya yang dikenal membicarakan tentang tasawuf, terutama dalam kaitannya dengan kalam. Seperti al-Rânirî dan al-Sinkilî, al-Maqassarî dalam mengembangkan ajaran-ajarannya juga sering mengutip para ulama dan sufi semacam al-Ghazâlî, Junayd al-Baghdâdî, 'Ibn 'Arabî, al-Jilî, 'Ibn 'Athâ' Allâh, dan pakar lainnya.

Konsep utama tasawuf al-Maqassarî adalah pemurnian kepercayaan (*a'qîdah*) pada Keesaan Tuhan. Ini merupakan usahanya menjelaskan transendensi Tuhan atas ciptaan-Nya. Ini jelas merupakan tema sentral yang dikembangkan para tokoh lain dalam jaringan ulama. Dengan mengutip QS. *al-Ikhlâsh* (112) dan ayat lain Al-Qur'an yang menyatakan bahwa tidak ada yang dapat dibandingkan dengan-Nya (QS. *al-Syûra* (42): 11), al-Maqassarî menekankan Keesaan Tuhan (*tawhîd*) itu tidak terbatas dan mutlak.[279] Tauhid adalah komponen penting dalam Islam; orang yang tidak percaya pada tauhid adalah kafir. Lebih jauh dia membandingkan tauhid murni dengan sebuah pohon berdaun; pengetahuan makrifat adalah cabang-cabangnya dan daun-daunnya, sedangkan ibadat

---

[279] Al-Maqassarî, *al-Nafhat al-Saylâniyyah*, Naskah Arab 101, 2.

adalah buah-buahnya. Orang yang tidak mempunyai makrifat itu bodoh (*jâhil*), dan orang tidak menjalankan ibadat itu berdosa (*fâsiq*).[280]

Meski berpegang teguh pada transendensi Tuhan, al-Maqassarî percaya Tuhan itu mencakup segalanya (*al-'ahâthah*) dan ada di mana-mana (*al-mâ'iyah*) atas ciptaan-Nya.[281] Tetapi dia bersikap sangat hati-hati untuk tidak mengaitkan dirinya dengan doktrin panteisme dengan menyatakan, meski Tuhan mengungkapkan diri-Nya dalam ciptaan-Nya, itu tidak lantas berarti bahwa ciptaan tersebut adalah Tuhan itu sendiri; semua ciptaan adalah semata-mata wujud alegoris (*al-mawjûd al-majazî*), bukan wujud sejati (*al-mawjûd al-haqîqî*).[282] Dengan demikian, seperti al-Sinkilî, dia percaya ciptaan hanyalah bayangan Tuhan, bukan Tuhan itu sendiri. Menurut al-Maqassarî, "ungkapan" Tuhan dalam ciptaan-ciptaan-Nya bukanlah kehadiran "fisik" Tuhan dalam diri mereka.

Dalam konsep *al-'ahâthah* dan *al-mâ'iyah*, Tuhan turun (*tanazzul*), sementara manusia naik (*taraqqî*), suatu proses spiritual yang membawa keduanya semakin dekat. Penting dicatat, menurut al-Maqassarî, proses itu tidak akan mengambil bentuknya dalam kesatuan akhir antara manusia dan Tuhan: sementara keduanya menjadi semakin dekat berhubungan, pada akhirnya manusia tetap manusia dan Tuhan tetaplah Tuhan. Dengan ini, al-Maqassarî kelihatan menolak konsep *wahdat al-wujûd* ("kesatuan wujud" atau monisme ontologis) dan *al-hulûl* ("inkarnasi Ilahi"). Menurut pendapatnya, Tuhan tidak dapat dibandingkan dengan apa pun (*laysa ka mitsmilihî syay'i*—QS. *al-Syûra* (42): 11). Sebaliknya, dia mengambil konsep *Wahdat al-Syuhûd* ("Keesaan Kesadaran" atau monisme fenomenologis).[283] Dengan demikian, sementara dia dengan

[280] Al-Maqassarî, *Mathâlib al-Sâlikîn*, Naskah Arab 101, 81-2.

[281] Al-Maqassarî, *al-Nafhat al-Saylâniyyah*, Naskah Arab 101, 23; *Mathâlib al-Sâlikîn*, Naskah Arab 101, 81; *Sirr al-'Asrâr*, Naskah Arab 101, 86; *Zubdat al-'Asrâr*, Naskah Arab 101, 31; *Daf' al-Balâ'*, dalam Tudjimah, *et al.*, *Syekh Yusuf*, 20.

[282] Al-Maqassarî, *al-Nafhat al-Saylâniyyah*, Naskah Arab 101, 22; *Zubdat al-Asrâr*, Naskah Arab 101, 32.

[283] Al-Maqassarî, *al-Nafhat al-Saylâniyyah*, Naskah Arab 101, 38-9.

hati-hati merenggangkan dirinya dari doktrin kontroversial *wahdat al-wujûd* dari 'Ibn 'Arabî dan doktrin *al-hulûl* dari Manshûr al-Hallâj, al-Maqassarî mengambil doktrin *wahdat al-syuhûd*, yang dikembangkan Ahmad al-Sirhindi dan Syah Walî Allâh.

Suatu ciri menonjol dari teologi al-Maqassarî mengenai Keesaan Tuhan adalah bahwa dia berusaha mendamaikan seluruh atribut atau sifat Tuhan. Menurut keyakinan Islam, Tuhan memiliki sifat-sifat yang tampaknya saling bertentangan satu sama lain. Tuhan, misalnya, diyakini sebagai Yang Pertama (*al-'Awwal*) dan Yang Terakhir (*al-'Âkhir*); Yang Lahir (*al-Zhâhir*) dan Yang Batin (*al-Bâthin*); Yang Memberi Petunjuk (*al-Hâdî*), tetapi juga Yang Membiarkan Manusia Tersesat (*al-Mudhill*). Menurut al-Maqassarî, semua sifat Tuhan yang tampaknya saling bertentangan ini hendaknya dipahami sesuai dengan Keesaan Tuhan sendiri. Jika menekankan sifat-sifat tertentu saja dengan mengabaikan yang lain-lainnya akan membawa kepada keyakinan dan amalan-amalan yang salah. Hakikat Tuhan adalah Kesatuan dari pasangan sifat-sifat yang saling bertentangan itu, dan tidak seorang pun akan dapat memahami rahasianya, kecuali mereka yang telah diberi pengetahuan oleh Tuhan sendiri.[284]

Sepanjang menyangkut teologi al-Maqassarî, dia sangat mematuhi doktrin Asy'ariyah. Dia menekankan kesetiaan penuh pada keenam rukun iman, yaitu iman kepada Allah, malaikat, Al-Kitâb, para nabi, hari kiamat, dan kepada Kehendak Tuhan. Lebih jauh lagi, dalam hubungannya dengan keyakinan yang sempurna pada seluruh rukun iman ini, dia mengimbau sesama kaum Muslim untuk sepenuhnya menerima makna yang mendua dari beberapa ayat Al-Qur'an, atau *al-'âyât al-mutasyâbihât*.[285] Mencari-cari atau mempertanyakan makna sejati dari ayat-ayat semacam itu merupakan pertanda kepercayaan yang tidak penuh kepada Tuhan; hanya dengan menerima ayat-ayat

[284] Al-Maqassarî, *Tâj al-Asrâr*, Naskah Arab 101, 76-7; *Kayfiyât al-Munghî* dalam Tudjimah, *et al.*, *Syekh Yusuf*, 43-4. Bandingkan dengan Hamid, "Syekh Yusuf", 197-8.

[285] Al-Maqassarî, *al-Nafhat al-Saylâniyyah*, Naskah Arab 101, 2.

semacam itu sebagaimana adanya seorang kelana di jalan Tuhan akan mampu meraih rahmat Ilahi.[286]

Secara umum diketahui, bahwa teologi al-Asy'ari menekankan takdir manusia *vis-à-vis* Kehendak Tuhan. Al-Maqassarî pada dasarnya menerima pendapat ini. Misalnya, dia berkali-kali meminta kaum Muslim untuk dengan tulus berpegang pada nasib mereka dan ketentuan Ilahi (*al-Qadha wa al-Qadar*), entah baik entah buruk.[287] Tetapi dia menekankan, manusia tidak boleh hanya menyerah kepada keduanya. Yang lebih penting lagi, manusia tidak boleh menyalahkan Tuhan atas perbuatan-perbuatan buruk mereka, sebab mereka hendaknya tidak hanya menerimanya sebagai nasib mereka. Sebaliknya, mereka harus tidak henti-hentinya berusaha melepaskan diri dari perilaku yang mengandung dosa dan meningkatkan perikemanusiaan mereka dengan memikirkan tentang penciptaan dan melakukan perbuatan-perbuatan baik.

Dengan cara ini al-Maqassarî percaya, manusia akan mampu menciptakan kehidupan lebih baik di dunia ini dan di akhirat nanti. Yang lebih penting lagi, mereka akan membuka jalan untuk mencapai tahap tertinggi, yang dinamakan *al-'ubûdiyyah al-muthlaqah* ("pemujaan tidak terbatas"). Orang yang berhasil mencapai tahap ini berarti dia telah mencapai pusat wujudnya, dan karenanya dinamakan manusia universal (*al-insân al-kâmil*).[288] Menurut al-Maqassarî, dengan mencapai tahap manusia universal, seorang hamba melepaskan dirinya dari wujud alegorisnya (*al-mawjûd al-majazî*). Kehampaannya dianggap Tuhan sebagai cermin (*mir'ah*) dari diri-Nya sendiri. Tuhan lebih jauh mengungkapkan dirinya (*tajallî*) pada hamba itu. Dengan kata lain, hamba yang telah demikian terserap (*fanâ'*) ke dalam eksistensi Tuhan akan mampu mengenali rahasia-rahasia Tuannya, yaitu Tuhan.

---

[286] *Ibid.*, 28; *Qurrat al-'Ayn*, Naskah Arab 101, 54-5.

[287] Al-Maqassari, *al-Fawâ'idh al-Yûsûfiyyah*, Naskah Arab 101, 80-1; *Tuhfah al-Abrâr*, Naskah Arab 101, 78-9; *al-Nafhat al-Saylâniyyah*, Naskah Arab 101, 8-9.

[288] Al-Maqassari, *Zubdat al-Asrâr*, Naskah Arab 101, 36-7; *al-Fawâ'idh al-Yûsûfiyyah*, Naskah Arab 101, 80-1.

Dia selanjutnya melihat melalui penglihatan-Nya, mendengar dengan pendengaran-Nya, menggapai dengan tangan-Nya, berjalan dengan kaki-Nya, berbicara dengan firman-Nya, dan berpikir dengan pikiran-Nya.[289]

Pendapat al-Maqassarî mengenai manusia universal mengingatkan kita pada doktrin serupa yang dikemukakan al-Jilî. Al-Jilî berkata:

> Jika hamba itu diangkat lebih tinggi dan Tuhan melindunginya dan menenteramkannya, setelah kehilangan (*fanâ'*), dalam keadaan subsistem (*baqâ'*), Tuhan akan menjawab sendiri siapa pun yang memohonkan hamba ini ...
>
> Ketika Tuhan mengungkapkan diri-Nya pada hamba-Nya di dalam salah satu sifat-Nya, hamba itu membubung tinggi di dalam lingkup sifat ini hingga dia mencapai batasan melalui penyatuan (*al-ijmâl*), bukan melalui pengetahuan tertentu, sebab mereka yang menyadari sifat-sifat Ilahi tidak mempunyai pengetahuan tertentu kecuali melalui penyatuan. Jika hamba itu membubung tinggi di dalam lingkup suatu sifat, dan dia menyadari sepenuhnya melalui penyatuan (spiritual), dia didudukkan di atas singgasana sifat ini, sehingga dia mencernakannya ke dalam dirinya sendiri dan menjadi subjeknya; sejak saat itu, dia menemukan sifat lain, dan demikian seterusnya sampai dia menyadari seluruh sifat Ilahi ....
>
> Bagi sebagian orang, Tuhan mengungkapkan diri-Nya dalam sifat penglihatan (*al-bashar*). Sebab, setelah mengungkapkan diri-Nya pertama-tama dengan penglihatan intelektual penuh yang menembus segala sesuatunya, Tuhan akan mengungkapkan diri-Nya secara lebih khusus dalam sifat penglihatan, sehingga penglihatan hamba itu akan menjadi organ pengetahuannya ...[290]

Lagi-lagi, al-Maqassarî berusaha keras agar tidak terperangkap ke dalam kontroversi panjang dan hangat menyangkut konsep kesatuan wujud antara hamba dengan Tuhan. Dia menyatakan bahwa meski

---

[289] Al-Maqassarî, *Zubdat al-Asrâr*, Naskah Arab 101, 39.

[290] 'Abd al-Karim, *Universal Man*, kutipan terjemahan dengan penjelasan oleh T. Burckhardt, terjemahan bahasa Inggris oleh Angela Culme-Seymor, Paris: Beshara Publication, 1983, 39, 45, 48.

hamba mampu memasuki eksistensi Tuhan, bagaimanapun juga dia tetap manusia, sedangkan Tuhan tetap Tuhan.

Seperti kebanyakan sufi lain, al-Maqassarî jelas berpegang pada pandangan positif mengenai umat manusia secara keseluruhan. Menurut pendapatnya, setiap orang mempunyai kecenderungan bawaan untuk memercayai Tuhan, dan mereka yang paling dekat dengan-Nya adalah orang-orang yang mampu memelihara kecenderungan itu dengan jalan yang tepat.[291] Karena itu, dia mengimbau kaum beriman untuk tidak mencela atau memandang rendah orang-orang yang tidak memercayai Tuhan dan yang menjalani kehidupan penuh dosa; orang yang beriman harus mempunyai pendapat yang baik (*husn al-zhann*) atas orang-orang tidak beriman. Dengan mengutip 'Abû Madyân al-Tilimsanî, dia mengingatkan mereka, kesalahan orang-orang tidak beriman mungkin lebih baik daripada kelalaian-kelalaian dari kaum beriman.[292] Dengan pandangan semacam ini, tidak mengherankan jika tidak sekalipun dalam karyanya kita temukan al-Maqassarî mencela Belanda yang mendatangkan banyak kesengsaraan dalam hidupnya.

Sesuai dengan tingkat kepercayaan mereka kepada Tuhan, al-Maqassarî menggolongkan kaum beriman ke dalam empat kategori. Yang pertama, orang-orang yang hanya mengucapkan pernyataan iman (*syahâdah*) tanpa benar-benar beriman, dinamakan orang-orang munafik (*al-munâfiq*). Golongan kedua adalah orang-orang yang tidak hanya mengucapkan *syahâdah*, tetapi juga menanamkannya ke dalam jiwa mereka; golongan ini dinamakan kaum beriman yang awam (*al-mu'min al-awwâm*). Kategori ketiga adalah golongan orang beriman yang benar-benar menyadari implikasi lahir dan batin dari pernyataan keimanan dalam kehidupan mereka. Mereka dinamakan golongan elite (*'ahl al-khawwâsh*). Golongan terakhir adalah kategori tertinggi orang beriman, yang keluar dari golongan ketiga dengan jalan mengintensifkan *syahâdah* mereka, terutama dengan mengamalkan tasawuf, dengan

---

[291] Al-Maqassarî, *Sirr al-Asrâr*, Naskah Arab 101, 95.

[292] Al-Maqassarî, *al-Nafhat al-Saylâniyyah*, Naskah Arab 101, 12.

tujuan menjadi lebih dekat dengan Tuhan. Karenanya, mereka dinamakan yang terpilih dari golongan elite (*khâshsh al-khawwâsh*).[293]

Al-Maqassarî jelas menunjukkan tasawuf hanya untuk kalangan terpilih dari golongan elite. Seperti para tokoh lain dari jaringan ulama, tasawufnya adalah yang digolongkan sebagai neo-sufisme; dia menyebut tasawuf dengan nama yang telah dikenal "Tarekat al-Muhammadiyah" atau "Tarekat al-Ahmadiyah" yang merupakan jalan yang benar (*al-shirâth al-mustaqîm*).[294] Di seluruh tulisannya dia menjelaskan, jalan mistis hanya dapat dilalui dengan kesetiaan penuh, baik secara lahir maupun batin, kepada doktrin hukum Islam. Dia menegaskan, orang yang hanya bersandar pada syariat lebih baik daripada orang yang mengamalkan tasawuf, namun mengabaikan ajaran-ajaran hukum Islam.[295] Dia bahkan melangkah demikian jauh dengan menggolongkan sebagai *zindîq* (pemikir bebas) dan *mulhîd* (sesat) orang-orang yang percaya mereka akan dapat semakin dekat dengan Tuhan tanpa melakukan ibadah, seperti shalat dan puasa.[296]

Tampaknya, al-Maqassarî terlalu bersemangat dalam usahanya mendamaikan antara aspek-aspek eksoteris dan esoteris Islam. Dalam hal ini, dia berkali-kali meriwayatkan pernyataan-pernyataan dari ahli-ahli yang tidak disebutkan namanya, yang menyatakan bahwa orang-orang yang hanya terpaku pada syariat tanpa hakikat adalah fasik (berdosa), dan orang-orang yang menjalankan tasawuf tetapi mengabaikan syariat adalah zindiq.[297] Hal terbaik yang dapat dilakukan adalah menyelaraskan antara keduanya. Sebagaimana dinyatakan al-Maqassarî, "Hendaklah diketahui, kawan-kawanku, ketaatan eksoteris tanpa ketaatan esoteris

---

[293] Al-Maqassari, *al-Barakat al-Saylâniyyah*, Naskah Arab 108, 71. Bandingkan dengan *al-Nafhat al-Saylâniyyah*, Naskah Arab 101, 4-5.

[294] Al-Maqassari, *al-Fawâ'idh al-Yûsûfiyyah*, Naskah Arab 108, 83; *Qurrat al-'Ayn*, Naskah Arab 101, 52; *Sirr al-'Asrâr*, Naskah Arab 101, 94.

[295] Al-Maqassari, *Zubdat al-'Asrâr*, Naskah Arab 101, 37.

[296] *Ibid.*, 42.

[297] Al-Maqassari, *al-Fawâ'idh al-Yûsufiyyah*, Naskah Arab 108, 82; *al-Nafhat al-Saylâniyyah*, Naskah Arab 101, 4; *Tâj al-'Asrâr*, Naskah Arab 101, 73-4.

adalah seperti tubuh tanpa jiwa (*rûh*), sedangkan keasyikan esoteris tanpa ketaatan eksoteris adalah bagaikan jiwa tanpa tubuh."[298] Akhirnya dia mengutip Hadis Nabi SAW yang menyatakan, Nabi diutus Tuhan untuk membawa syariat dan hakikat sekaligus.[299]

Dengan demikian, al-Maqassarî menegaskan bahwa setiap orang yang ingin mengambil jalan Tuhan harus mengamalkan semua ajaran syariat sebelum dia memasuki tasawuf.[300] Dia selanjutnya mengemukakan daftar cara-cara agar dapat mendekati Tuhan. Pertama adalah cara *'akhyâr* (orang-orang terbaik), yaitu dengan menjalankan banyak shalat, membaca Al-Qur'an dan Hadis Nabi SAW, berjuang di jalan Allah (*al-jihâd fî sabîl Allâh*), dan ketaatan eksoteris lainnya. Cara keduanya adalah cara *mujâhidât al-syaqâ'* (orang-orang yang berjuang melawan kesulitan) dengan jalan latihan keras melepaskan diri dari kebiasaan buruk dan menyucikan pikiran serta jiwa. Yang terakhir adalah cara zikir (*ahl al-dzikr*), yaitu orang-orang yang mencintai Tuhan, baik secara lahir maupun batin; mereka sangat hati-hati dalam menjaga kedua aspek ketaatan itu.[301]

Namun al-Maqassarî mencegah para kelana di jalan Tuhan (*sâlik*) agar tidak menempuh jalannya sendiri dalam mencari kebenaran; itu hanya akan menyesatkannya sebab setan akan menjadi tuannya. Karena itu, dia harus mencari seorang guru sufi atau syekh tepercaya dan berpengalaman, bahkan jika dia, sebagai akibatnya, harus melakukan perjalanan ke tempat-tempat jauh, dengan meninggalkan keluarga dan Tanah Airnya. Tetapi memang tidak ada jalan lain, hanya dengan petunjuk dari seorang guru sufi (*syaykh*) yang tepercaya dia akan mampu mendekati Tuhan; sebab sang guru akan menunjukkan padanya jalan

---

[298] Al-Maqassari, *al-Nafhat al-Saylâniyyah*, Naskah Arab 101, 4; *Tâj al-Asrâr*, Naskah Arab 101, 74.

[299] Al-Maqassarî, *Sirr al-'Asrâr*, Naskah Arab 101, 94.

[300] Al-Maqassarî, *Mathâlib al-Salâkîn*, Naskah Arab 101, 85.

[301] Al-Maqassarî, *al-Nafhat al-Saylâniyyah*, Naskah Arab 101, 23-4.

yang benar dan pasti untuk mencapai kemajuan spiritual.[302] Lebih dari itu, para syekh sufi adalah pengganti Nabi; mereka adalah wakil-wakil beliau, baik secara lahir maupun batin.[303]

Dengan kedudukan begitu tinggi yang diberikan al-Maqassarî kepada para syekh, dia membedakan dirinya dari kebanyakan tokoh lain dalam jaringan ulama. Tidak seperti A<u>h</u>mad al-Qusyasyî yang mendorong seorang salik meninggalkan gurunya jika sang guru melanggar syariat, al-Maqassarî lebih cenderung pada pendapat awal mengenai kedudukan guru sufi *vis-à-vis* murid-muridnya. Dengan demikian, bagi al-Maqassarî, begitu seorang salik mengucapkan kesetiaannya (*bay'ah*) pada seorang guru sufi tertentu, dia harus mematuhi sepenuhnya, bahkan jika sang syekh melakukan sesuatu yang tidak selalu menuntun pada kedekatan dengan Tuhan. Sesuai dengan ajaran mistis tradisional, dia harus bersikap seperti mayat di tangan orang yang memandikannya. Untuk mendukung pandangan ini, al-Maqassarî mengutip 'Ibn 'Arabî, yang menyatakan, seorang salik harus mematuhi gurunya. Meski dia mungkin mengetahui bahwa sang syekh melakukan sesuatu yang bertentangan dengan ajaran syariat. Alasan untuk ini adalah syekh itu bukannya tidak dapat berbuat keliru, bahkan beberapa Nabi melakukan kesalahan.[304] Namun jika sang syekh melakukan kesalahan dengan melanggar aturan-aturan tertentu syariat, al-Maqassarî mengingatkan murid agar tetap menjalankan perbuatan-perbuatan baik dan tidak mengikuti pelanggaran yang dilakukan gurunya.[305]

Al-Maqassarî membahas secara panjang lebar beberapa ibadah khusus dan langkah-langkah menuju kemajuan spiritual yang harus dilakukan para kelana di jalan Tuhan. Dia memberikan tekanan istimewa pada zikir. Zikirnya terutama adalah zikir vokal (*jahr*), seperti

---

[302] *Ibid.*, 2.

[303] *Ibid.*, 24-5.

[304] *Ibid.*, 5, 24-5. Saya tidak dapat membuktikan kutipan ini, yang dinyatakan sebagai pernyataan dari Ibn 'Arabî, di dalam karyanya.

[305] Al-Maqassarî, *Tuhfah al-'Asrâr*, dikutip dalam Tudjimah, *et al.*, *Syekh Yusuf*, 114.

diajarkan baik oleh 'Ibrâhîm al-Kuranî maupun Muhammad bin 'Abd al-Bâqî al-Naqsyabandî.[306] Sesuai dengan konsepnya mengenai penyucian iman, menurut al-Maqassarî, esensi zikir adalah pengakuan penuh akan Keesaan Tuhan. Pada tingkat persiapan (*al-mubtadi'*), orang yang melakukan zikir menegaskan bahwa dalam imannya tidak ada yang boleh disebut selain Tuhan. Pada tingkat selanjutnya (*al-mutawasith*), dia mengakui bahwa dia tidak mencari dan mencintai apa pun kecuali Tuhan. Pada tingkat terakhir (*al-muntahî*), dia sepenuhnya percaya bahwa tidak ada wujud lain kecuali Tuhan.[307]

Meski ajaran-ajaran al-Maqassarî tampaknya terbatas pada tasawuf, ini tidak menyembunyikan perhatian utamanya, yaitu pembaruan kepercayaan dan amalan kaum Muslim di Nusantara melalui pengajaran sufisme yang lebih berorientasi pada syariat. Akan hal berbagai tarekat yang dikaitkan dengan al-Maqassarî adalah Tarekat Khalwatiyah—yang di kemudian hari dikenal sebagai Khalwatiyah Yûsufiyah—yang mendapatkan lahan subur, terutama di wilayah Sulawesi Selatan. Jika orang-orang Sulawesi Selatan, dan juga di Jawa Barat, dikenal secara umum sebagai orang-orang Muslim yang taat di Nusantara ini, maka kita tidak menganggap kecil peranan al-Maqassarî dalam mengembangkan identitas itu.

---

[306] Untuk penjelasan perinci mengenai ibadah yang dikaitkan dengan zikir, lihat al-Maqassarî, *Fath Kayfiyyât al-Dzikr*, Naskah Arab 101, 78-80.

[307] Al-Maqassarî, *Tuhfah al-'Amr*, Naskah Arab 101, 79.

V

Jaringan Ulama dan Pembaruan Islam di Wilayah Melayu-Indonesia pada Abad Kedelapan Belas

Sejauh ini penulis telah berusaha memberikan penjelasan kompre-hen-sif mengenai penyebaran gagasan-gagasan pembaruan dan pusat-pusat jaringan ulama di Timur Tengah oleh tiga orang ulama paling penting dari wilayah Melayu-Indonesia pada abad ke-17, yaitu al-Rânirî, al-Sinkilî, dan al-Maqassarî. Karier dan ajaran-ajaran para ulama ini dengan jelas menunjukkan, bahwa perkembangan Islam di Nusantara sangat terpengaruh oleh perkembangan di Timur Tengah. Atas jasa al-Rânirî, al-Sinkilî, dan al-Maqassarî, kecenderungan-kecenderungan pembaruan jaringan ulama itu segera diterjemahkan di Nusantara.

Meski ada perbedaan-perbedaan di kalangan para sarjana modern menyangkut definisi dan batasan-batasan istilah "reformasi" (*ishlâh*) dan "pembaruan" (*tajdîd*), jelaslah bahwa seluruh ulama Melayu-Indonesia tidak menyarankan perubahan doktrinal Islam yang radikal yang dapat dikategorikan sebagai reformasi. Karena itu, usaha-usaha mereka barangkali lebih patut disebut pembaruan (*tajdîd*) daripada reformasi. Tema pokok pembaruan mereka adalah kembali pada ortodoksi Sunni, yang darinya paling menonjol adalah keselarasan antara syariat dan tasawuf. Dengan ini, para mujadid Melayu-Indonesia ini banyak sekali memberikan sumbangan kepada penguatan jati diri Islam dalam masyarakat mereka. Hasil yang segera tampak dari proses ini adalah semakin intensifnya islamisasi di Nusantara.

Saya telah mengemukakan, pembaruan Islam dimulai di wilayah

Melayu-Indonesia sejak abad ke-17, dan bukannya awal abad ke-19 atau awal abad ke-20, seperti yang diyakini beberapa sarjana. Hamka dan Federspiel, misalnya, percaya pembaruan Islam dimulai di Nusantara bersamaan dengan bangkitnya Gerakan Padri di Sumatera Barat pada permulaan abad ke-19.[1] Meski Geertz mengakui, apa yang dinamakannya "Islam yang lebih persis" (atau "Islam skripturalis") telah diperkenalkan di Nusantara sebelum abad ke-19, dia berpendapat bahwa "Islam skripturalis" itu mencapai momentum hanya setelah 1810-an dengan kebangkitan, misalnya, di Sumatera Barat, apa yang diistilahkannya "segerombolan kaum fanatik agama", yang naik darah karena heterodoksi dalam adat istiadat setempat.[2] Dalam acuan kepada Gerakan Padri ini, Geertz dengan jelas memandang pembaruan Islam dengan cara yang terlalu sederhana.

Gerakan Padri, seperti yang akan kita bahas secara ringkas nanti, dalam satu atau lain hal, sesungguhnya bermula dari jaringan ulama. Kelahiran dan pertumbuhan gerakan ini mencerminkan proses yang rumit dari penyebaran gagasan-gagasan pembaruan, termasuk "tarik tambang" antara kekuatan pembaruan dan faktor-faktor lokal seperti adat istiadat. Gerakan Padri merupakan contoh baik mengenai bagaimana pembaruan yang dibangkitkan jaringan ulama menemukan manifestasi ekstremnya di Nusantara.

Deliar Noer, sebaliknya, menyatakan, pembaruan Islam baru dimulai pada awal abad ke-20. Noer terlalu menekankan pembaruan Islam pada masa yang dibahasnya, dan tanpa ragu-ragu menyimpulkan bahwa Islam Indonesia sebelum abad ke-20 didominasi oleh tasawuf yang menurut dia, tidak lebih dari cangkokan mistisisme Islam dengan sisa-sisa kepercayaan Hindu-Buddha setempat. Dia memang menye-

[1] Lihat Hamka, *Ajahku, Riwajat Hidup dan Perdjuangan Kaum Agama di Sumatera*, Djakarta: Djajamurni, 1963, terutama h. 26ff; H.M. Federspiel, *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*, Ithaca: N.Y.: Cornell University, Modern Indonesia Project, 1970, 4.

[2] Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonosia*, New Haven & London: Yale University Press, 1968, 65-70.

butkan pengaruh-pengaruh yang telah datang dari Mekkah sejak abad ke-18, tetapi dengan menggunakan kerangka Snouck Hurgronje, Noer memandang pengaruh ini terutama dalam pengertian politik, atau lebih tepatnya sebagai pan-Islamisme.[3]

Sebagaimana akan segera kita lihat, pandangan ini tidak dapat dipertahankan lebih lanjut, sebab tidak ada bukti pada abad ke-18, baik di kalangan para ulama di pusat-pusat Haramayn maupun di kalangan para ulama Melayu-Indonesia, yang menunjukkan adanya usaha untuk memupuk perasaan pan-Islamisme di Nusantara. Yang mereka sebarkan di bagian dunia Islam ini adalah terutama gagasan-gagasan pembaruan yang bersifat religius dan bukan politis.

Ketiga perintis pembaruan Islam kita di Nusantara ini tidak secara terang-terangan menyatakan mereka sedang menjalankan pembaruan, juga mereka tidak memanfaatkan organisasi tarekat untuk mencapai tujuan mereka, namun tema pokok dari ajaran-ajaran mereka tidak menyisakan keraguan tentang upaya pembaruan mereka. Penting dicatat, pembaruan bukanlah proses yang berlangsung hanya dalam semalam. Karena itu, meskipun menjelang paruh kedua abad ke-17, gagasan-gagasan pembaruan telah diperkenalkan ke Nusantara, mereka mengakar dengan cara perlahan-lahan dan sporadis. Namun tidak diragukan lagi, momentum pembaruan yang dicetuskan al-Ranirî, al-Sinkilî, dan al-Maqassarî tidak dapat diubah. Jadi, seperti yang dikemukakan secara tepat oleh Federspiel, selama empat abad terakhir Islam di Indonesia secara perlahan-lahan telah mengubah bentuknya: "kecenderungan-kecenderungan heterodoks dan masa sebelumnya telah melambat momentumnya, dan praktik-praktik serta pola-pola islami yang lebih ortodoks secara pelan-pelan telah menunjukkan keunggulannya".[4]

Federspiel mengakui, kontak-kontak antara Melayu-Indonesia, melalui para murid dan jemaah haji Jawi, dengan Timur Tengah memberi-

---

[3] Lihat Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movements*, Singapore: Oxford University Press, 1973, terutama h. 10-21, 30-3.

[4] Federspiel, *Persatuan Islam*, 3.

kan sumbangan besar pada kebangkitan gerakan pembaruan di wilayah Nusantara. Namun lagi-lagi seperti Hamka, dia hanya menunjuk pada contoh terkenal Gerakan Padri, yang mendapatkan dorongan penting dengan kembalinya tiga haji dari Mekkah pada awal abad ke-19.[5] Tetapi sebagaimana telah dikemukakan, dan akan kita bahas lebih jauh nanti asal usul Gerakan Padri dapat dilacak kepada jaringan al-Sinkilî dan gerakan-gerakan pembaruan di pusat-pusat jaringan ulama di Mekkah dan Madinah.

Demikianlah, akar-akar pembaruan Islam di wilayah Melayu-Indonesia dapat ditemukan dalam ajaran-ajaran al-Rânirî, al-Sinkilî, dan al-Maqassarî. Seperti pembaruan di Haramayn, upaya pembaruan para ulama Jawi itu murni dan lahir sebagai respons internal terhadap kondisi-kondisi keagamaan yang merajalela di kalangan kaum Muslim sendiri. Tetapi sejak abad ke-18, faktor-faktor luar, terutama penetrasi kolonial yang semakin meningkat juga membantu akselerasi gerakan pembaruan Islam di Nusantara.

A. ULAMA MELAYU-INDONESIA DALAM JARINGAN ULAMA ABAD KE-18

Jika al-Ranirî, al-Sinkilî, dan al-Maqassarî telah menarik banyak perhatian dari para sarjana, ulama Melayu-Indonesia pada abad ke-18, anehnya kurang banyak diteliti. Lebih jauh lagi, sedikit telaah, yang terutama ditulis dalam bahasa Melayu dan Indonesia, hanya meriwayatkan kehidupan mereka tanpa disertai penelitian kritis atas pandangan dan ajaran mereka *vis-à-vis* perkembangan Islam di wilayah Melayu-Indonesia, atau hubungan mereka dengan ajaran-ajaran yang diperkenalkan al-Ranirî, al-Sinkilî, dan al-Maqassarî. Padahal, penelitian semacam itu akan membuka pandangan baru dalam merekonstruksi sejarah sosial dan intelektual Islam di Nusantara. Lebih jauh lagi, belum pernah ada usaha yang dilakukan untuk melacak hubungan mereka dengan jaring-

[5] *Ibid.*, 4. Bandingkan dengan Hamka, *Ajahku*, 26-7.

an ulama dunia Islam yang lebih luas yang akan memungkinkan kita mendapatkan gambaran lebih baik mengenai hubungan religius dan intelektual yang berkelanjutan antara wilayah Nusantara dan Timur Tengah.

Ulama Melayu-Indonesia yang terlibat dalam jaringan ulama abad ke-18 itu, seperti diketengahkan secara sambil lalu dalam bab sebelumnya, jelas mempunyai hubungan dan koneksi yang dapat dilacak dengan jaringan ulama pada masa sebelumnya. Mereka memang tidak mempunyai hubungan langsung guru-murid dengan para perintis Melayu-Indonesia, yaitu al-Rânirî, al-Sinkilî dan al-Maqassarî, tetapi guru-guru mereka di Mekkah dan Madinah termasuk tokoh-tokoh terkemuka dari jaringan ulama pada masa mereka. Guru-guru itu mempunyai hubungan langsung dengan para ulama sebelumnya, dengan siapa ketiga ulama Jawi abad ke-17 juga berkaitan. Lebih-lebih lagi, para ulama Melayu-Indonesia pada abad ke-18 tahu benar tentang ajaran-ajaran ketiga perintis tersebut, dan mereka menjalin hubungan intelektual dengan mereka dengan jalan mengacu pada karya-karya mereka.

Dalam bab sebelumnya kita telah melihat bagaimana, melalui al-Maqassarî dan para muridnya, wilayah-wilayah Sulawesi dan Jawa Barat, mengikuti Aceh, masuk ke dalam peta pengetahuan dan keilmuan Islam di Nusantara. Saya ingin menyatakan, tempat-tempat kelahiran dan asal usul etnis para ulama Melayu-Indonesia sedikit banyak mencerminkan jalannya sejarah Islam di Nusantara. Ini menunjuk pada kenyataan, bahwa penghargaan akan pentingnya pengetahuan dan keilmuan Islam serta perlunya pembaruan mulai mendapatkan pijakan di kalangan berbagai kelompok etnis di Nusantara. Para ulama ini, setelah mencapai tingkat keilmuan tertentu dalam pengetahuan Islam, pada gilirannya mendorong intensifikasi lebih lanjut atas upaya islamisasi, terutama di kalangan kelompok etnis mereka. Dan pada abad ke-18, perkembangan-perkembangan semacam itu selanjutnya menjadi salah satu ciri menonjol dalam jalannya sejarah Islam di Nusantara.

Ada beberapa ulama utama Melayu-Indonesia yang berasal dari

berbagai wilayah dan kelompok etnis di Nusantara pada periode abad ke-18 hingga awal abad ke-19. Sebagian mereka datang dari wilayah Palembang di Sumatera Selatan. Yang paling penting di antara mereka adalah Syihâb al-Dîn bin 'Abd Allâh Muhammad, Kemas Fakhr al-Dîn, 'Abd al-Shamad al-Pâlimbânî, Kemas Muhammad bin Ahmad, dan Muhammad Muhyi al-Dîn bin Syihâb al-Dîn. Selanjutnya adalah Muhammad Arsyad al-Banjarî dan Muhammad Nafîs al-Banjarî dari Kalimantan Selatan; 'Abd al-Wahhâb al-Bûgîsî dari Sulawesi; 'Abd al-Rahmân al-Mashri al-Bâtâwî dari Batavia, dan Dâwûd bin 'Abd al-lâh al-Fâtanî dari wilayah Patani (Thailand Selatan). Meski informasi mengenai sebagian di antara para ulama ini sangat minim, karier dan ajaran mereka menjelaskan bahwa mereka terlibat baik secara sosial maupun intelektual dalam jaringan ulama. Jika digabungkan, mereka merupakan para ulama paling penting di Nusantara pada abad ke-18.

1. Al-Pâlimbânî, dan Para Ulama Palembang Lainnya

Kenyataan bahwa ada beberapa ulama dari wilayah Palembang yang mencapai kemasyhuran dalam periode yang sedang kita bahas ini merupakan suatu contoh menarik dari hubungan yang terjalin antara kaum Muslim Timur Tengah dan pertumbuhan pengetahuan Islam di Nusantara. Kita telah mengetahui bahwa sejak masa Kerajaan Sriwijaya pada abad ke-10, para pedagang Muslim dari Timur Tengah, terutama Arab dan Persia, sudah datang ke Palembang. Dalam beberapa kesempatan, mereka dimanfaatkan para penguasa Sriwijaya sebagai utusan dalam misi diplomatik ke luar negeri. Namun Islam menyebar dengan cepat baru dalam abad-abad menjelang kejatuhan Sriwijaya pada abad ke-14. Dan Palembang menjadi kubu Islam yang kuat dengan bangkitnya Kesultanan Palembang pada awal abad ke-17.[6]

Para Sultan Palembang mempunyai minat khusus pada agama,

[6] Untuk penjelasan mengenai Kesultanan Palembang, lihat M.O. Woelders, *Het Sultanaat Palembang 1811–1825*, Leiden: Nijhoff, 1975; P. de Roo de la Faille, *Dari Zaman Kesultanan Palembang*, terj. S. Poerbakawatja, Djakarta: Bhratara, 1971.

dan mereka mendorong tumbuhnya pengetahuan dan keilmuan Islam di bawah patronase mereka. Para sultan itu tampaknya melakukan usaha-usaha tertentu untuk menarik para ulama Arab agar sekali lagi menetap di wilayah mereka. Akibatnya, para migran Arab, terutama dari Hadhramawt, mulai berdatangan ke Palembang dalam jumlah yang semakin bertambah sejak abad ke-17. Ayah al-Pâlimbânî, seperti akan segera kita ungkapkan, meski tinggal di Palembang hanya untuk waktu relatif pendek, berasal dari kalangan keluarga sayid yang datang ke wilayah ini pada awal abad ke-17. Dan menjelang pertengahan abad itu, beberapa ulama Arab berhasil mencapai kedudukan menonjol di istana Kesultanan Palembang. Pada 1168/1754-5, seorang sayid 'Aydarus diriwayatkan menikahi saudara perempuan Sultan Mahmûd, dan beberapa sayid yang tak dikenal namanya memegang kendali pos-pos keagamaan di kesultanan: mereka menjadi "pendeta-pendeta senior," dan salah seorang sayid itu disebut "Tuan Besar."[7]

Orang-orang Arab jelas memainkan peranan penting dalam pertumbuhan tradisi pengetahuan dan keilmuan Islam di wilayah Palembang. Mereka merangsang dan mendorong para Sultan Palembang agar memberi perhatian khusus kepada masalah-masalah keagamaan. Tetapi jelas mereka tidak melangkah terlalu jauh. Mereka tidak mengambil inisiatif, misalnya mendirikan lembaga-lembaga pendidikan agama untuk masyakarat umum, sebab tidak ada bukti bahwa lembaga-lembaga pengetahuan semacam madrasah atau pesantren berdiri di Palembang pada masa ini. Sebaliknya, mereka memusatkan perhatian di istana, dan memberikan sumbangan pada kebangkitan istana sebagai pusat pengetahuan. Hasilnya, Istana Palembang menjadi pusat koleksi besar

[7] VOC 2934 Palembang ke Batavia 10 September 1758, vol. 70; VOC 3733 jawaban residen untuk surat Amsterdam pada 30 November 1781 dan 22 November 1782, vol. 10. Saya berterima kasih kepada Prof. Barbara W. Andaya yang memberikan sumber-sumber ini. Dia dan Prof. Leonard Andaya dengan baik hati membagi sebagian temuan riset mereka mengenai Palembang pada periode ini. Untuk informasi lebih lengkap mengenai peranan orang-orang Arab dalam kehidupan sosio-ekonomi dan keagamaan Kesultanan Palembang, lihat B.W. Andaya, "To Live as Brothers: The Cultural Economy of Southeast Sumetera in the Seventeenth and Eighteenth Centuries".

karya-karya keagamaan para ulama setempat. Ini lebih jauh menunjukkan pentingnya istana dalam wacana ilmiah Islam di wilayah Kepulauan Melayu-Indonesia.[8]

Sebagian ulama Palembang, seperti Syihâb al-Dîn, Kemas Fakhr al-Dîn, Mu<u>h</u>ammad Mu<u>h</u>yi al-Dîn, dan Kemas Mu<u>h</u>ammad, dikenal terutama dari karya-karya mereka, yang mula-mula disimpan di Istana Kesultanan Palembang sebelum diambil alih Belanda dan Inggris. Drewes dengan tepat menyimpulkan, bahwa mereka hidup sepanjang paruh kedua abad ke-17 dan awal abad ke-18. Tetapi tidak ada informasi yang memadai mengenai kehidupan mereka, meski diketahui bahwa Kemas Fakhr al-Dîn (1133-77/1719-63) mengadakan perjalanan ke India dan melewatkan sebagian besar masa hidupnya di Arabia, kemungkinan besar di Mekkah atau Madinah—di sini dia menulis karya-karyanya.[9] Kebanyakan di antara karya-karya para ulama ini membahas tentang mistisisme dan teologi dan didasarkan terutama pada ajaran-ajaran al-Junayd, al-Qusyairî, dan al-Ghazâlî. Jadi, tampaknya mereka mengikuti ajaran-ajaran neo-sufisme.[10]

Yang paling menonjol di antara para ulama Palembang ini, tak diragukan lagi, adalah 'Abd al-Shamad al-Pâlimbânî. Dia adalah juga yang paling berpengaruh di antara para ulama asal Palembang, terutama melalui karya-karyanya, yang beredar luas di Nusantara. Tidak seperti rekan-rekannya sesama ulama Palembang lain, yang riwayat hidup mereka tidak begitu jelas, kita mendapatkan informasi yang agak lebih lengkap mengenai kehidupan dan kariernya, sehingga saya dapat merekonstruksi biografinya. Sejauh ini, riwayat mengenai kehidupan al-Pâlimbânî didasarkan atas kepingan-kepingan informasi yang terse-

---

[8] Lihat "Palembang Manuscripts and Authors" dalam G.W.J. Drewes, *Directions for Travellers on the Mystic Path*, The Hague: Nijhoff, 1977, 198-241; T. Iskandar, "Palembang Kraton Manuscripts," dalam C.M.S. Hellwig & S.O. Robson (peny.), *A Man of Indonesian Letters: Essays in Honour of Professor A. Teeuw*, Dordrecht: Foris Publication, 1986, 67-72; E. Winstedt, *A History of Classical Malay Literature*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1969, 154.

[9] Drewes, *Diractions*, 220.

[10] *Ibid.*, terutama hlm. 219-221; Winstedt, *A History of Classical Malay*, 153, 154.

bar dalam karya-karyanya, dan dilengkapi dengan riwayat-riwayat berbahasa Melayu lain dan sumber-sumber Belanda. Namun saya berhasil mendapatkan informasi yang cukup banyak mengenai dirinya dalam kamus-kamus biografi Arab yang memberikan keterangan mengenai salah seorang ulama utama dari wilayah Melayu-Indonesia ini. Ini merupakan temuan penting, sebab tidak pernah ada sebelumnya riwayat-riwayat mengenai ulama Melayu-Indonesia diberikan dalam kamus biografi Arab. Ini juga menunjukkan bahwa al-Pâlimbânî mempunyai karier terhormat di Timur Tengah.

Menurut sumber-sumber Melayu, nama lengkap al-Pâlimbânî adalah 'Abd al-Shamad bin 'Abd Allâh al-Jâwî al-Pâlimbânî, tetapi sumber-sumber Arab menamakannya Sayid 'Abd al-Shamad bin 'Abd al-Ra<u>h</u>mân al-Jâwî.[11] Saya mempunyai cukup alasan untuk percaya bahwa 'Abd al-Shamad bin 'Abd al-Ra<u>h</u>mân al-Jâwî adalah benar-benar 'Abd al-Shamad al-Pâlimbânî. Seperti yang akan saya perlihatkan sepanjang bab ini, gambaran mengenai karier 'Abd al-Shamad bin Abd al- Ra<u>h</u>mân al-Jâwî dalam sumber-sumber Arab hampir seluruhnya merupakan gambaran karier dari 'Abd al-Shamad al-Pâlimbânî yang diberikan sumber-sumber lain.

Dari seluruh sumber yang ada, hanya *Târîkh Salâsilah Negri Kedah* yang memberikan angka tahun kelahiran serta kematian al-Pâlimbânî. Menurut sumber ini, al-Pâlimbânî lahir sekitar 1116/1704 di Palembang dan ayahnya adalah seorang sayid, sedangkan ibunya seorang wanita Palembang. Ini karenanya, menguatkan sumber-sumber Arab yang menyatakan, al-Pâlimbânî adalah seorang sayid. Ayah al-Pâlimbânî dikatakan berasal dari Sana'a, Yaman, dan sering melakukan perjalanan

---

[11] Lihat 'Abd al-Razaq al-Baythar (1253-1335/1817-1917), *Hilyat al-Basyar fî Târikh al-Qarn al-Tsâlits 'Asyar*, 3 jilid, Damaskus: Mathba'at al-Majma' al-'Ilmi al-'Arabi, 1382/1963, I, 831-2. Ini adalah sebuah kamus biografi yang memberikan informasi mengenai karier al-Pâlimbânî di Arabia. Hubungan dan koneksi al-Pâlimbânî dengan para tokoh dalam jaringan ulama juga disebutkan dalam karya Mu<u>h</u>ammad bin Mu<u>h</u>ammad bin Ya<u>h</u>yâ Zabarah, *Nayl al-Wathar min Tarâjim Rijâl al-Yamân fî al-Qarn al-Tsâlits 'Asyar*, 2 jilid, Kairo: al-Mathba'ah al-Salâfiyyah, 1350/1931, II, 30, dan dalam karya 'Abd al-<u>H</u>ayy bin 'Abd al-Kabîr al-Kattânî, *Fahras al-Fahâris*, 3 jilid, Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâm, 1402/1982, II, 697; III, 106

ke India dan Jawa sebelum menetap di Kedah di Semenanjung Melayu. Selanjutnya, dia ditunjuk menjadi Qadhi Kesultanan Kedah. Sekitar 1112/1700 dia pergi ke Palembang. Di kota ini, dia menikahi seorang wanita setempat dan kembali ke Kedah dengan putranya yang baru lahir, yaitu al-Pâlimbânî. Dikatakan, al-Pâlimbânî mendapatkan pendidikan awalnya di Kedah dan Patani, barangkali di sebuah pondok (lembaga pendidikan tradisional Islam setempat). Di kemudian hari, ayahnya mengirimnya belajar ke Arabia.[12] Tetapi saya tidak mendapatkan informasi mengenai kapan dia meninggalkan Nusantara.

Meskipun saya tidak dapat menentukan secara pasti angka-angka tahun di seputar kehidupannya, semua sumber bersatu kata bahwa rentang masa hidup al-Pâlimbânî adalah dari dasawarsa pertama hingga akhir abad ke-18. Al-Baythar menyatakan, al-Pâlimbânî meninggal dunia setelah 1200/1785.[13] Tetapi kemungkinan besar dia meninggal dunia setelah 1203/1789, yaitu tahun ketika dia menyelesaikan karyanya yang terakhir dan paling masyhur, *Sayr al-Sâlikîn*.[14] Ketika dia menyelesaikan karya ini, mestinya umurnya adalah 85 tahun. Dalam *Târîkh Salâsilah Negri Kedah* diriwayatkan, dia terbunuh dalam perang melawan Thai pada 1244/1828.[15] Tetapi saya sulit menerima penjelasan ini, sebab tidak ada bukti dari sumber-sumber lain yang menunjukkan al-Pâlimbânî pernah kembali ke Nusantara. Lebih jauh lagi, waktu itu mestinya umurnya telah 124 tahun—terlalu tua untuk pergi ke medan perang. Meski al-Baythar tidak menyebutkan tempat di mana al-Pâlimbânî meninggal dunia, ada kesan kuat dia meninggal di Arabia.[16]

---

[12] Lihat M.H. bin Dato Kerani M. 'Arsyad, *Tarikh Salasilah Negri Kedah*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1968, terutama h. 123-26. Karya ini harus dibaca dengan hati-hati, sebab ia memuat kisah-kisah aneh yang secara historis sulit diterima. Untuk pembahasan mengenai *Tarikh Salasilah*, lihat Henri Chambert-Loir, "Abdussamad al-Palimbani sebagai Ulama Jawi", dalam al-Pâlimbâni, *Sayr al-Sâlikîn*, (jilid 1), diromankan oleh A. Muin Umar, Banda Aceh: Musium Negeri Aceh, 1985/6, ix-x.

[13] Al-Baythar, *Hilyat al-Basyar*, II, 851.

[14] Lihat catatan-catatan al-Pâlimbâni sendiri dalam kolofon jilid keempat karyanya, *Sayr al-Sâlikîn ilâ 'Ibâdah Rabb al-'Âlamin*, 4 jilid, Kairo: Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî, 1372/1933.

[15] Lihat 'Arsyad, *Târîkh Salâsilah*, 149-50.

[16] Al-Baythar, *Hilyat al-Basyar*, II, 852.

Saya kini berdiri di atas pijakan kuat untuk menyimpulkan, al-Pâlimbânî memantapkan kariernya di Haramayn dan tidak pernah kembali ke Nusantara. Namun dia tetap menaruh perhatian besar terhadap Islam dan kaum Muslim di wilayah Melayu-Indonesia. Di Haramayn, al-Pâlimbânî terlibat dalam komunitas Jawa dan menjadi kawan seperguruan Muhammad Arsyad al-Banjârî, 'Abd al-Wahhâb Bugisi, 'Abd al-Rahmân al-Bâtâwî, dan Dâwûd al-Fâtanî. Keterlibatannya dalam komunitas Jawi membuatnya tetap tanggap terhadap perkembangan-perkembangan sosioreligius dan politik di Nusantara.

Al-Pâlimbânî dan kelompoknya pada dasarnya mempunyai guru-guru yang sama. Yang paling masyhur di antara mereka adalah Muhammad bin 'Abd al-Karîm al-Sammânî, Muhammad bin Sulaymân al-Kurdi, dan 'Abd al-Mun'îm al-Damanhûrî.[17] Al-Baythar, di samping menyebutkan Muhammad bin Sulaymân al-Kurdi, juga mengetengahkan daftar guru-guru lainnya dari al-Pâlimbânî: mereka adalah 'Ibrâhîm al-Ra'îs, Muhammad Murad, Muhammad al-Jawharî, dan 'Athâ' Allâh al-Mashrî.[18] Sebagian para ulama ini adalah juga guru-guru keempat kawan al-Pâlimbânî.

Adalah penting meneliti secara ringkas biografi keempat guru terakhir ini, sebab mereka lebih jauh akan menunjukkan kepada kita hubungan dan koneksi al-Pâlimbânî dan kawan-kawannya sesama orang Melayu-Indonesia dengan jaringan ulama yang luas. 'Abû al-Fawz 'Ibrâhîm bin Muhammadi al-Ra'îs al-Zamzamî al-Makkî (1110-94/1698-1780) jelas adalah ulama penting lainnya dari keluarga Zamzamî.[19]

Sebagaimana dikemukakan al-Jabartî, 'Ibrâhîm al-Zamzamî al-Ra'îs

---

[17] Muhd. Shaghir Abdullah, *Syeikh Abdush Shammad al-Palimbani,* Pontianak: al-Fathanah, 1983, 6-8; M. Chatib Quzwain, *Mengenal Allah: Studi mengenai Ajaran Tasawuf Syekh 'Abdus-Shamad al-Palimbani,* Jakarta: Bulan Bintang, 1984, 20.

[18] Al-Baythar, *Hilyat al-Basyar,* II, 851.

[19] Untuk biografi dan karya-karya yang lengkap dari 'Ibrâhîm al-Zamzamî al-Ra'îs, lihat 'Abd al-Rahmân al-Jabarti, *'Ajâ'ib al-'Atsar fî Tarâjim wa al-Akhbar,* 3 jilid, Beirut: Dâr al-Jil, t.t., I, 560-2; al-Baythar, *Hilyat al-Basyar,* I, 33.

menguasai berbagai pengetahuan agama; salah satu keahliannya adalah *'ilm al-falak* (astronomi). Di antara guru-gurunya adalah 'Abd Allâh al-Bashrî, 'Ibn al-Thayyib, Ahmad al-Jawharî, 'Athâ' Allâh al-Mashrî, dan Hasan al-Jabartî, ayah dari ahli sejarah al-Jabartî; dia mengambil Tarekat Khalwatiyah dari Mushthafâ al-Bakrî dan Tarekat Naqsyabandiyah dari 'Abd al-Rahmân al-'Aydarus. Yang tak kalah pentingnya, dia adalah guru dari Murtadhâ al-Zabadî,[20] dan Shâlih al-Fullânî,[21] keduanya adalah tokoh-tokoh utama jaringan ulama abad ke-18. 'Ibrâhîm al-Ra'îs juga erat dikaitkan dengan Mushthafâ al-'Aydarus dan dengan beberapa ulama dari keluarga Ahdal serta Mizjajî, termasuk ayah Sulaymân al-Ahdal, salah seorang murid al-Pâlimbânî, sebagaimana yang akan segera diungkapkan.[22]

Adapun mengenai Muhammad Murad, ada bukti kuat bahwa dia adalah Muhammad Khalîl bin 'Ali bin Muhammad bin Murad al-Husaynî (1173-1206/1759-91). Riset saya mengenai Muhammad Murad dalam beberapa kamus biografi dari periode ini menunjuk pada Muhammad Khalîl al-Muradî.[23] Lebih dikenal sebagai al-Muradî, terutama karena kamus biografi empat-jilidnya, *Silk al-Durar*,[24] dia hidup sezaman dengan al-Pâlimbânî. Al-Jabartî, kawan baiknya, menyatakan bahwa al-Muradî terutama tinggal di Damaskus, tetapi dia banyak melakukan perjalanan, termasuk ke Haramayn, untuk mengumpulkan informasi mengenai para ulama yang hendak dituliskannya dalam kamus biografinya. Selama dalam perjalanannya, al-Muradî tidak hanya

---

[20] Al-Kattânî, *Fahras*, I, 539.

[21] *Ibid.*, 903.

[22] Untuk koneksi-koneksi 'Ibrâhîm al-Ra'îs dalam jaringan ulama, lihat al-Kattânî, *Fahras*, I, 145, 146, 254, 301, 539; II, 620, 697, 755.

[23] Lihat al-Jabartî, *'Ajâ'ib al-'Atsar*, II, 140-2; al-Baythar, *Hilyat al-Basyar*, III, 1393-1435; 'Ismâ'îl Basya al-Baghdâdi, *Hadiyyât al-'Ârifîn*, 2 jilid, Istanbul: Mulli Egitim Basimevi, 1951, II, 349-50; al-Kattânî, *Fahras*, I, 355, 480; II, 623, 738, 767, 788, 893, 985, 1005, 1010, 1010, 1148, 1166; Khayr al-Din al-Zarkali, *al-A'lam: Qamus Tarajim*, 12 jilid, Beirut: t.p., edisi ketiga, VI, 352.

[24] Untuk daftar mengenai karya-karya al-Muradi, lihat al-Baghdâdî, *Hadiyyât al-'Ârifîn*, II, 349-50; al-Zarkalî, *al-A'lam*, VI, 352; Brockelmann, *GAL*, II, 379; S. II, 404.

menambah pengetahuannya, tetapi juga mengajar murid-murid.[25] Karena itu, sangat mungkin al-Pâlimbânî mengambil kesempatan dari kunjungan-kunjungan al-Muradî ke Haramayn untuk belajar kepadanya.

Meski al-Muradî dikenal terutama sebagai ahli sejarah, al-Jabartî meriwayatkan bahwa dia adalah "tiang syariat" dan "rumah pengetahuan" di Syria di masa hidupnya, dia menguasai sepenuhnya baik ilmu lahir maupun ilmu batin.[26] Sebagaimana juga dikemukakan al-Baghdâdî, dia adalah mufti mazhab Hanafi di Damaskus, dan seorang syekh Naqsyabandi.[27] Dia mempunyai hubungan dan koneksi luas dengan para ulama utama dalam jaringan seperti Murtadhâ al-Zabidî, bukan hanya karena dia bertemu dengan mereka dalam usaha mengumpulkan data biografis mereka, tetapi yang lebih penting lagi adalah karena keahlian Hadis; dia dianggap sebagal *'isnâd* "unggul" dalam telaah Hadis.[28]

Guru selanjutnya dari al-Pâlimbânî, Mu<u>h</u>ammad bin A<u>h</u>mad al-Jawharî al-Mishri, adalah putra seorang muhadis Mesir terkemuka, A<u>h</u>mad bin al-<u>H</u>asan bin 'Abd al-Karîm bin Yûsuf al-Karîmî al-Khalîdî al-Jawharî al-Azharî (1096-1081/1685-I767).[29] Mu<u>h</u>ammad al-Jawharî (1132-86/1720-72), seperti ayahnya, A<u>h</u>mad al-Jawharî, dikenal terutama sebagai ahli Hadis.[30] Meski dia hidup terutama di Mesir, Mu<u>h</u>ammad al-Jawharî sering mengadakan perjalanan ke Haramayn—di samping melakukan ibadah haji, dia juga mengajar murid-murid. Selama menerima Hadis dari ayahnya, dia memiliki *'isnâd-'isnâd* melalui ayahnya yang menghubungkannya dengan para ulama seperti 'Abd Allâh

---

[25] Al-Jabartî, *'Ajâ'ib al-'Atsar*, II, 141. Bandingkan dengan al-Baythar, *Hilyat al-Basyar*, III, 1404.

[26] Al-Jabartî, *'Ajâ'ib al-'Atsar*, II, 140. Bandingkan dengan al-Baythar, *Hilyat al-Basyar*, III, 1393.

[27] Al-Baghdâdî, *Hadiyyât al-'Ârifîn*, II, 349.

[28] Untuk hubugan dan koneksi al-Muradî lebih jauh dalam jaringan ulama, lihat al-Kattânî, *Fahras*, III, terutama h. 623, 738, 795, 985, 1010.

[29] Penting dicatat, ayah Mu<u>h</u>ammad al-Jawharî (Ahmad al-Jawhari) belajar dengan 'Abd Allâh al-Bashrî dan A<u>h</u>mad al-Nakhli ketika dia mengunjungi Haramayn pada 1120/1708, lihat al-Jabartî, *'Ajâ'ib al-'Atsar*, I, 361-6; al-Zarkali, *al-A'lam*, I, 109; al-Kattânî, *Fahras*, I, 302-3

[30] Lihat biografi al-Jawharî dalam al-Jabartî, *'Ajâ'ib al-'Atsar*, I, 426-7.

al-Bashrî dan Ahmad al-Nakhlî. Oleh karena itu, dia merupakan salah satu di antara *'isnâd-'isnâd* yang paling banyak dicari dalam jaringan ulama dalam periode ini. Dia juga mempunyai jaringan luas melalui telaah-telaah Hadis hingga ke masa-masa terakhir ini.[31]

Ulama terakhir dalam daftar guru-guru al-Pâlimbânî adalah 'Athâ' Allâh bin Ahmad al-Azharî al-Mashrî al-Makkî, yang dikemukakan sebelum ini sebagai guru 'Ibrâhîm al-Ra'îs. 'Athâ' Allâh adalah muhadis ternama,[32] dan kawan baik Muhammad al-Sammânî, Muhammad al-Jawharî, dan Murtadhâ al-Zabidî. Al-Zabidî bahkan memasukkan 'Athâ' Allâh dalam daftar gurunya yang banyak itu.[33] Tampaknya, setelah menyelesaikan pendidikannya di Universitas al-Azhar, Mesir, di kemudian hari Athâ' Allâh pindah ke Mekkah, atau dalam istilah al-Kattânî, dia adalah *"nazil al-Haramayn"*—di sini dia sangat aktif mengajar.[34] Di antara murid-muridnya adalah 'Abû al-Hasan al-Sindî al-Shaghîr dan Shâlih al-Fullânî, dan sejumlah ulama Yaman.[35] Seperti Muhammad al-Jawharî, 'Athâ' Allâh dianggap sebagai *'isnâd* unggul dalam telaah Hadis.[36]

Dengan demikian, sebagaimana al-Sinkilî sebelumnya, al-Pâlimbânî mendapatkan banyak manfaat dari para ulama yang datang berkunjung ke Haramayn, terutama selama musim haji, untuk menambah pengetahuannya. Salah seorang ulama pendatang yang darinya al-Pâlimbânî mendapatkan manfaat besar adalah Ahmad al-Damanhûrî. Tokoh ini, yang biografinya telah dikemukakan di muka, adalah juga guru Murtadhâ al-Zabidî, dan hidup terutama di Kairo, meski dia juga sering kali mengadakan perjalanan ke Haramayn. Berdasarkan catatan-catatan yang dibuatnya ketika dia menghadiri kuliah-kuliah yang di-

---

[31] Al-Kattânî, *Fahrah*, I, 199, 229, 377, 406; II, 785, 796, 844-5, 985, 1128, 1147.

[32] Untuk informasi lebih lanjut mengenal 'Athâ' Allâh, lihat al-Jabartî, *'Ajâ'ib al-'Atsar*, I,560; al-Kattânî, *Fahrah*, I, 94, 121.

[33] Al-Kattânî, *Fahrah*, I, 200, 201.

[34] *Ibid.*, I, 535.

[35] *Ibid.*, I, 149; II, 903, 1128.

[36] Untuk kedudukan 'Athâ' Allâh dalam telaah Hadis, lihat *ibid.*, II, 903, 985, 1128.

berikan al-Damanhûrî di Mekkah, al-Pâlimbânî dapat menuliskan salah satu karyanya paling awal, *Zuhrat al-Murîd fî Bayân Kalîmat al-Tawhîd.* Karya ini dalam bahasa Melayu, membahas tentang logika *(manthiq)* dan teologi *(ushûl al-dîn)* dan ditulis atas permintaan seorang kawannya—jelas seorang Melayu—dalam upaya lebih memahami kuliah-kuliah al-Damanhûrî.[37]

Mengingat jenis ulama dengan siapa dia belajar, pendidikan al-Pâlimbânî sangat tuntas, dia pasti telah mempelajari ilmu-ilmu seperti Hadis, fikih, syariat, tafsir, kalam, dan tasawuf. Al-Pâlimbânî tampaknya mempunyai kecenderungan kuat terhadap mistisisme, dan jelas dia mempelajari tasawuf terutama dengan al-Sammânî, yang darinya dia juga mengambil tarekat Khalwatiyah serta Sammaniyah.[38] Abdullah yakin al-Pâlimbânî belajar kepada al-Sammânî selama lima tahun di Madinah. Selama masa belajarnya kepada al-Sammânî, dia dipercayai mengajar sebagian murid-murid al-Sammânî yang asli Arab.[39] Sepanjang menyangkut kepatuhannya pada tarekat, al-Pâlimbânî sangat dipengaruhi al-Sammânî. Sebaliknya, melalui al-Pâlimbânî-lah Tarekat Sammaniyah mendapatkan lahan subur bukan hanya di Palembang, tetapi juga di bagian-bagian lain di wilayah Nusantara. Al-Sammânî dan Tarekat Sammaniyah menjadi subjek utama dalam tulisan-tulisan para ulama Palembang sesudahnya.

Al-Pâlimbânî, sebagaimana telah disimpulkan sebelumnya, tidak pernah kembali ke Nusantara. Dia mencurahkan waktunya di Haramayn untuk menulis dan mengajar. Al-Baythar meriwayatkan, pada 1201/1787, al-Pâlimbânî mengadakan perjalanan ke Zabid—di sini dia mengajar murid-murid terutama dari keluarga Ahdal dan al-Mizjajî.[40] Riwayat ini sesuai dengan penjelasan Abdullah mengenai perjalanan

---

[37] Lihat P. Voorhoeve, "Abd al-Shamad bin 'Abd Allâh al-Pâlimbânii", *EI²*, I, 1960; Brockelmann, *GAL*, II, 371; Quzwain, *Mengenal Allah*, 13.

[38] Al-Pâlimbânî, *Sayr al-Sâlikin*, III, 39, 178 dan 203.

[39] Abdullah, *Syeikh Abdush Shamad*, 6, 39.

[40] Al-Baythar, *Hilyat al-Basyar*, II, 851.

al-Pâlimbânî ke Zabid dan pertemuannya dengan para ulama dan murid setempat.[41] Salah seorang muridnya di Zabid adalah Wajih al-Dîn 'Abd al-Ra<u>h</u>mân bin Sulaymân bin Ya<u>h</u>yâ bin 'Umar al-Ahdal (1179-1255/1765-1839), muhadis yang di kemudian hari menduduki jabatan sebagai Mufti Zabid. Wajih al-Dîn al-Ahdal menganggap al-Pâlimbânî sebagai gurunya yang paling penting, sebab dia memasukkan riwayat hidupnya ke dalam kamus biografinya yang berjudul *al-Nafs al-Yamânî wa al-Rû<u>h</u> al-Ray<u>h</u>anî.*[42]

Wajih al-Dîn al-Ahdal dalam kamus biografinya menempatkan al-Pâlimbânî ke dalam kategori yang ketiga (*al-thabaqât al-tsâlitsah),* yaitu kategori para ulama utama yang mengunjungi Zabid dan melewatkan waktu mereka di sana terutama untuk mengajar.[43] Menarik dicatat, di samping belajar dengan al-Pâlimbânî, Wajih al-Dîn juga berguru kepada para ulama seperti A<u>h</u>mad bin <u>H</u>asan al-Muqrî al-Zabidî, 'Abd Allâh bin 'Abd al-Khâliq bin Mu<u>h</u>ammad al-Bâqî al-Mizjaji, Sulaymân al-Kurdî, 'Abd al-Ra<u>h</u>mân Mushthafâ al-'Aydarus, dan Murtadhâ al-Zabadî.[44] Jadi, melalui Wajih al-Dîn al-Ahdal, al-Pâlimbânî juga dihubungkan dengan jaringan ulama yang jauh lebih luas.

Mengenai hubungan dan koneksi ilmiahnya, al-Pâlimbânî, tak pelak lagi, adalah ulama Melayu-Indonesia paling menonjol dalam jaringan ulama abad ke-18. Namun peranan pentingnya dipandang dari sudut perkembangan Islam di Nusantara tidak hanya karena keterlibatannya dalam jaringan ulama, melainkan lebih penting lagi karena tulisan-

---

[41] Abdullah, *Syeikh Abdush Shamad*, 39.

[42] Saya tidak menemukan MS karya ini. Tetapt edisi tercetak karya ini diterbitkan Markaz al-Dirâsat wa al-Abkats al-Yamâniyyah al-Jumhûriyyah al-'Arabiyyah al-Yamâniyyah, Sana'a: 1979. Biografi al-Pâlimbânî terdapat pada h. 138-42, al-Kattânî juga menyajikan tulisan lima halaman mengenai kitab ini dalam karyanya, *Fahras*, II, 695-700. Untuk biografi dan karya-karya Wajih al-Dîn al-Ahdal, lihat Zabarah, *Nayl al-Wathâr*, II, 30-1; al-Zarkalî, *al-A'lam*, IV, 79.

[43] Al-Ahdal, *al-Nafs al-Yamânî*, mulai 118; al-Kattânî, *Fahras*, II, 697.

[44] Zabarah, *Nayl al-Wathâr*, II, 30-1. Bandingkan dengan Abdullah, *Syeikh Abdush Shamad*, 39-40, juga menyebutkan Sayid al-Muqri, kemungkinan besar adalah A<u>h</u>mad bin <u>H</u>asan al-Muqri al-Zabidî, yang pernah menghadiri kursus-kursus pengajaran al-Pâlimbânî di Zabidî.

tulisannya, yang dibaca secara luas di wilayah Melayu-Indonesia. Dalam karya-karyanya, al-Pâlimbânî menyebarkan bukan hanya ajaran-ajaran para tokoh neosufi, tetapi juga mengimbau kaum Muslim melancarkan *jihâd* melawan orang-orang Eropa, terutama Belanda, yang terus menggiatkan usaha-usaha mereka menundukkan entitas-entitas politik Muslim di Nusantara.

2. Para Ulama al-Banjarî dari Kalimantan

Dengan Mu<u>h</u>ammad 'Arsyad al-Banjarî kini kita sampai di Kalimantan Selatan, suatu wilayah perkembangan Islam yang masih belum ditelaah secara memadai. Seperti tempat-tempat lain di Nusantara, telaah-telaah Islam di Kalimantan selama ini terutama hanya memusatkan perhatian pada masalah-masalah kapan, bagaimana, dan dari mana Islam memasuki wilayah ini, hampir tidak ada pembahasan mengenai pertumbuhan lembaga-lembaga Islam dan tradisi keilmuan di kalangan penduduk Muslimnya. Mengingat hal ini, peranan penting Mu<u>h</u>ammad 'Arsyad terletak bukan hanya pada keterlibatannya dalam jaringan ulama, melainkan juga pada kenyataan bahwa dia merupakan ulama pertama yang mendirikan lembaga-lembaga Islam serta memperkenalkan gagasan-gagasan keagamaan baru ke Kalimantan Selatan.

Islam masuk ke Kalimantan Selatan pada masa jauh lebih belakangan dibanding, misalnya Sumatera Utara atau Aceh. Diperkirakan, telah ada sejumlah Muslim di wilayah itu sejak awal abad ke-16, tetapi Islam mencapai momentumnya baru setelah pasukan Kesultanan Demak di Jawa datang ke Banjarmasin untuk membantu Pangeran Samudra dalam perjuangannya dengan kalangan elite Istana Kerajaan Daha. Setelah kemenangannya, Pangeran Samudra beralih memeluk agama Islam pada sekitar 933/1526 dan diangkat sebagai sultan pertama di Kesultanan Banjar. Dia diberi gelar Sultan Surian Syah atau Surian Allah oleh seorang *dâ'î* Arab.[45]

[45] J.J. Ras, *Hikayat Banjar: A Study in Malay Historiography*, The Hague: Nijhoff, 1968, 49, 438-43; A. Basuni, *Nur Islam di Kalimantan Selatan*, Surabaya: Bina Ilmu, 1986, 1033; AG.

Meski dengan berdirinya Kesultanan Banjar, Islam tampaknya telah dianggap secara resmi sebagai agama negara, kaum Muslim ternyata hanya merupakan kelompok minoritas di kalangan penduduk. Para pemeluk Islam, umumnya, terbatas pada orang-orang Melayu-Islam hanya mampu masuk secara sangat perlahan ke kalangan suku Dayak.[46] Bahkan di kalangan kaum Muslim Melayu, kepatuhan kepada Islam sangat minim dan tidak lebih dari pengucapan *syahâdah*. Di bawah para sultan yang turun-temurun hingga masa Mu<u>h</u>ammad Arsyad, jelas tidak ada usaha-usaha serius dilakukan para penguasa untuk memajukan kehidupan Islam. Namun mereka menggunakan tulisan Arab untuk korespondensi kesultanan dengan para penguasa Melayu-Indonesia lainnya, Belanda dan Inggris. Juga ada penjelasan mengenai usaha-usaha yang dilakukan para da'i keliling untuk melancarkan islamisasi lebih lanjut di wilayah ini, tetapi jelas kemajuan mereka hanya sedikit.[47]

Dorongan kuat untuk islamisasi lebih lanjut tak pelak lagi dilancarkan Mu<u>h</u>ammad 'Arsyad bin 'Abd Allâh al-Banjari (1122-1227/1710-1812), seorang ulama paling terkenal dari Kalimantan. Dilahirkan di Martapura, Kalimantan Selatan, Mu<u>h</u>ammad 'Arsyad mendapatkan pendidikan dasar keagamaannya di desanya sendiri, dari ayahnya dan para guru setempat, sebab tidak ada bukti bahwa surau atau pesantren telah berdiri pada masa itu di wilayah tersebut. Ketika dia berumur tujuh tahun, dia diriwayatkan bahwa dia telah mampu membaca Al-Qur'an secara sempurna. Dia menjadi terkenal karena hal ini, sehingga mendorong Sultan Tahlîl Allâh (1112-58/1700-45) untuk mengajaknya beserta keluarganya tinggal di istana sultan. Di kemudian hari,

---

Usman, *Urang Banjar dalam Sejarah*, Banjarmasin: Lambung Mangkurat University Press, 1989, 46-53; "Kesultanan Banjar", dalam *Ensiklopedi Islam di Indonesia*, Jakarta: Departemen Agama, 1987/8, II, 487-93. Untuk pembahasan ringkas mengenai perkembangan Islam di Kalimantan secara keseluruhan, lihat Mrs. Samuel Bryan Scott, "Mohammedanism in Borneo: Notes for a Study of the Local Modificatios of Islam and the Extent of Its Influence on the Native Tribes", *J. of the American Oriental Society*, 33 (1913), 313 41.

[46] Scott, "Mohammedanism", 319-27.

[47] Lihat Basuni, *Nur Islam*, 40-2; Zafry Zamzam, *Syekh Muhammad 'Arsyad al-Banjari sebagai Ulama Juru Da'wah*, Banjarmasin: Karya, 1974, 3-4; Scott, Mohammedanism", 331-5.

Sultan menikahkannya dengan seorang wanita, tetapi ketika istrinya mengandung, dia mengirim Mu<u>h</u>ammad 'Arsyad ke Haramayn guna menuntut ilmu lebih lanjut atas biaya kesultanan. Sultan tampaknya mengongkosinya dengan murah hati, Mu<u>h</u>ammad 'Arsyad bahkan mampu membeli sebuah rumah di daerah Syamiyah, Mekkah, yang masih dipertahankan para imigran Banjar sampai waktu belakangan ini.[48]

Seperti dikemukakan sebelumnya, Mu<u>h</u>ammad 'Arsyad belajar bersama al-Pâlimbânî dan beberapa murid Melayu-Indonesia lainnya. Tetapi jika al-Pâlimbânî mempunyai sejumlah besar guru, guru-guru Mu<u>h</u>ammad 'Arsyad yang dikenal hanya al-Sammânî, al-Damanhûrî, Sulaymân al-Kurdî, dan 'Athâ' Allâh al-Mashrî. Ada kemungkinan, dia belajar dengan guru-guru lain, terutama dengan 'Ibrâhîm al-Ra'îs al-Zamzamî, yang darinya Mu<u>h</u>ammad 'Arsyad boleh jadi mempelajari *'ilm al-falak* (astronomi), bidang yang menjadikannya salah seorang ahli paling menonjol di antara para ulama Melayu-Indonesia.

Mempertimbangkan karya-karya dan kegiatan-kegiatannya setelah dia kembali ke Nusantara, kita dapat berasumsi bahwa Mu<u>h</u>ammad 'Arsyad adalah seorang ahli dalam bidang fikih atau syariat, terutama karena adanya fakta bahwa bukunya yang paling termasyhur, yang berjudul *Sabîl al-Muhtadîn* adalah buku fikih. Tetapi, ini tidak lantas berarti, dia tidak menguasai tasawuf, diketahui bahwa dia juga menulis sebuah karya berjudul *Kanz al-Ma'rifah,* yang membahas tentang tasawuf. Jadi, Mu<u>h</u>ammad 'Arsyad mendapatkan keahlian dalam ilmu lahir (*al-zhâhir*) maupun ilmu batin (*al-bâthin*), atau seperti ditulis Steenbrink, dia telah menguasai fikih dan tasawuf.[49] Mu<u>h</u>ammad 'Ar-

---

[48] Untuk biografi lengkap Mu<u>h</u>ammad 'Arsyad, lihat Zamzam, *Syekh Muhammad 'Arsyad;* Jusuf Halidi, *Ulama Besar Kalimantan: Syech Muhammad Arsjad al-Banjari,* Martapura: Jajasan al-Banjari, 1968; Tamar Djaja, "Sjeich M. Arsjad Bandjar", dalam *Pusaka Indonesia,* Djakarta: Bulan Bintang, 1965, 309-17; Shaghir Abdullah, *Syeikh Muhd. 'Arsyad al-Banjari, Matahari Islam,* Pontianak: al-Fathanah, 1983; Abu Daudi, *Maulana Syekh Moh. 'Arsyad al-Banjari,* Martapura: Sullamul'ulum, 1980; M.S. Kadir, "Syekh Muhammad 'Arsyad al-Banjari Pelopor Da'wah Islam & Kalimantan Selatan", *Mimbar Ulama,* 6 (1976), 69-79.

[49] K. Steenbrink, "Syekh Muhammad 'Arsyad al-Banjari: 1710-1812, Tokoh Fiqh dan Tasawuf," dalam karyanya *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19,* Jakarta: Bulan

syad menerima Tarekat Sammâniyah dari al-Sammânî, dan dia dianggap sebagai ulama paling bertanggung jawab atas tersebarnya Tarekat Sammâniyah di Kalimantan.

Muẖammad 'Arsyad belajar sekitar tiga puluh tahun di Mekkah dan lima tahun di Madinah sebelum kembali ke Nusantara. Beberapa tahun sebelum dia kembali, diriwayatkan dia mulai mengajar murid-murid di al-Masjid al-Haram, Mekkah.[50] Namun Muẖammad 'Arsyad merasa belum mendapatkan pengetahuan yang memadai. Bersama dengan al-Pâlimbânî, 'Abd al-Raẖmân al-Bâtâwî, dan 'Abd al-Wahhâb al-Bûgîsî, dia meminta izin guru mereka, 'Athâ' Allâh al-Mashrî, untuk menambah pengetahuan di Kairo. Meski menghargai niat baik mereka, 'Athâ' Allâh menyarankan jauh lebih baik bagi mereka kembali ke Nusantara, sebab dia percaya mereka telah memiliki pengetahuan yang lebih dari cukup, yang dapat mereka manfaatkan untuk mengajar di Tanah Air mereka. Bagaimanapun, mereka tetap memutuskan pergi ke Kairo, tetapi hanya untuk berkunjung, dan bukan untuk belajar.[51] Barangkali sebagai tanda hubungan mereka dengan 'Athâ' Allâh dan kunjungan mereka ke Kairo sehingga salah seorang kawan Muẖammad 'Arsyad, 'Abd al-Raẖmân al-Bâtâwî, menambahkan *laqab* "al-Mashrî" pada namanya.

Seperti para ulama Melayu-Indonesia lainnya, Muẖammad 'Arsyad mempertahankan kontak dan komunikasi secara terus-menerus dengan Tanah Airnya sementara dia berada di Haramayn, sehingga dia selalu mendapatkan informasi tentang perkembangan Islam di sana. Dalam hubungan ini, dia diriwayatkan meminta pendapat gurunya, Sulaymân al-Kurdî, mengenai beberapa kebijaksanaan agama sultan Banjar. Sang sultan, dia mendengar, menerapkan hukuman denda yang berat kepada rakyat Muslimnya yang tidak menjalankan shalat Jumat

---

Bintang, 1984, 91, 96. Bandingkan dengan Halidi, *Ulama Besar,* 13; Zamzam, *Syekh Muhammad 'Arsyad,* 10; Kadir, "Syekh Muhammad 'Arsyad," 73.

[50] Zamzam, *Syekh Muhammad 'Arsyad,* 6; Bandingkan dengan Steenbrink, "Syekh Muhammad 'Arsyad,' 92.

[51] Halidi, *Ulama Besar,* 11-12; Abdullah, *Syeikh Abdush Shamad,* 11-2.

secara berjemaah. Muhammad 'Arsyad juga meminta Sulaymân al-Kurdî menjelaskan perbedaan antara *zakâh* dengan pajak, sebab sultan Banjar telah mewajibkan penduduk membayar pajak dan bukannya *zakâh*.[52] Sayang sekali, kita tidak mendapatkan informasi mengenai tanggapan Sulaymân al-Kurdî atas pertanyaan-pertanyaan ini, tetapi riwayat ini mencerminkan perhatian besar dari Muhammad 'Arsyad terhadap penerapan yang benar atas ajaran-ajaran syariat.

Muhammad 'Arsyad bersama 'Abd al-Rahmân al-Bâtâwî al-Mashrî dan 'Abd al-Wahhâb al-Bûgîsî kembali ke Nusantara pada 1186/1773. Sebelum dia pergi ke Banjarmasin, atas permintaan al-Bâtâwî, Muhammad 'Arsyad tinggal di Batavia selama dua bulan. Meski dia tinggal di Batavia hanya untuk waktu yang relatif singkat, dia mampu melancarkan pembaruan penting bagi kaum Muslim Batavia. Dia membetulkan arah *qiblah* beberapa masjid di Batavia. Menurut perhitungannya, *qiblah* masjid-masjid di Jembatan Lima dan Pekojan, Batavia, tidak diarahkan secara benar menuju Ka'bah dan, karenanya harus diubah. Ini menimbulkan kontroversi di kalangan para pemimpin Muslim di Batavia, dan akibatnya gubernur jenderal Belanda memanggil Muhammad 'Arsyad untuk menjelaskan masalah itu. Sang gubernur, yang terkesan akan perhitungan matematis Muhammad 'Arsyad, dengan senang hati memberinya beberapa hadiah.[53] Di kemudian hari, pembetulan arah *qiblah* itu juga diusulkan 'Abd al-Rahmân al-Bâtâwî di Palembang ketika dia mengadakan perjalanan ke sana sekitar 1800, ini menimbulkan diskusi hangat pula.[54]

Semangat pembaruan dalam pribadi Muhammad 'Arsyad untuk memperkenalkan gagasan-gagasan dan lembaga-lembaga keagamaan

[52] Zamzam, *Syekh Muhammad 'Arsyad,* 10; Steenbrink, "Syekh Muhammad 'Arsyad,' 92.

[53] Halidi, *Ulama Besar*, 14-5; Halidi, *Syekh Muhammad 'Arsyad*, 7; C.S. Hurgronje, *Nasihat-nasihat C. Snouck Hurgronje semasa Kepegawaiannya kepada Pemerintah Hindia Belanda*, terj. Sukarsi, Jakarta: INIS, 1991, V, 898-9. Ini merupakan edisi Indonesia dari A. Gobee & C. Adrtaanse (*camp.*), *Ambtelijke Adviezen van C. Snouck Hurgronje, 1889-1936*, 2 jilid, 's-Gravenbage: Nijholl, 1959-65.

[54] S. Hurgronje, *Nasihat-nasihat*, 900-1.

yang baru juga tampak jelas setelah dia kembali ke Martapura, Kalimantan Selatan. Salah satu hal pertama yang dilakukannya setelah kedatangannya adalah mendirikan lembaga pendidikan Islam yang sangat penting untuk mendidik kaum Muslim guna meningkatkan pemahaman mereka atas ajaran-ajaran dan praktik-praktik Islam. Untuk tujuan itu, Mu<u>h</u>ammad 'Arsyad meminta Sultan Ta<u>h</u>mîd Allâh II (1187-1223/1773-1808) memberinya sebidang besar tanah tak terpakai di luar ibu kota kesultanan. Dia dan 'Abd al-Wahhâb al-Bûgîsî, yang kini menikah dengan putri Mu<u>h</u>ammad 'Arsyad, membangun sebuah pusat pendidikan Islam, yang serupa ciri-cirinya dengan surau di Sumatera Barat atau pesantren di Jawa. Seperti kebanyakan surau dan pesantren, pusat pengetahuan Mu<u>h</u>ammad 'Arsyad terdiri atas ruangan-ruangan untuk kuliah, pondokan para murid, rumah para guru, dan perpustakaan. Pusat ini secara ekonomis dapat membiayai dirinya sendiri, sebab Mu<u>h</u>ammad 'Arsyad bersama dengan beberapa guru dan murid mengolah tanah di lingkungan itu menjadi sawah yang produktif dan kebun-kebun sayuran. Tak lama kemudian, pusat itu telah menjadikan dirinya sebagai *locus* paling penting untuk melatih para murid yang di kemudian hari menjadi ulama terkemuka di kalangan masyarakat Kalimantan.[55]

Mu<u>h</u>ammad 'Arsyad mengambil langkah penting lain untuk menguatkan islamisasi di wilayahnya dengan jalan memperbarui administrasi keadilan di Kesultanan Banjar. Di samping menjadikan doktrin-doktrin hukum Islam sebagai acuan terpenting dalam pengadilan kriminal, Mu<u>h</u>ammad 'Arsyad, dengan dukungan sultan, mendirikan pengadilan Islam terpisah untuk mengurus masalah-masalah hukum sipil murni. Dia juga memprakarsai diperkenalkannya jabatan mufti, yang bertanggung jawab mengeluarkan fatwa-fatwa mengenai masalah-masalah keagamaan dan sosial.[56] Dengan prakarsa ini, Mu<u>h</u>ammad 'Arsyad berusaha menjalankan hukum Islam di wilayah kekuasaan

[55] Zamzam, *Syekh Muhammad 'Arsyad*, 8.9; Halidi, *Ulama Besar*, 16.

[56] Halidi, *Ulama Besar*, 18; Zamzami, *Syekh Muhammad 'Arsyad*, 10-11.

Kesultanan Banjar.

Tokoh penting lainnya dari Kalimantan yang akan kita bahas adalah Mu<u>h</u>ammad Nafîs bin 'Idrîs bin <u>H</u>usayn al-Banjarî. Meski saya tidak mendapatkan banyak informasi mengenai kehidupannya, tidak diragukan lagi, dia menempati urutan kedua setelah Mu<u>h</u>ammad 'Arsyad dalam pengaruh yang dimainkannya atas kaum Muslim Kalimantan, terutama dalam bidang tasawuf. Jika Mu<u>h</u>ammad 'Arsyad dikenal terutama sebagai ahli syariat, Mu<u>h</u>ammad Nafîs termasyhur sebagai ulama sufi karena kaitannya yang terkenal berjudul *al-Durr al-Nafîs fî Bayân Wahdat al-Af'âl al-'Asmâ' wa al-Shifat wa al -Dzât al-Taqdîs,* yang beredar luas di Nusantara. Karya ini dicetak berkali-kali di Kairo oleh Dâr al-Thaba'ah (1347/1928) dan oleh Mushthafâ al-<u>H</u>alabî (1362/1943), di Mekkah oleh Mathba'at al-Karîm al-Islâmiyyah (1323/1905), dan di berbagai tempat di Nusantara.[57]

Mu<u>h</u>ammad Nafîs lahir pada 1148/1735 di Martapura dari keluarga bangsawan Banjar. Jadi, dia hidup pada periode yang sama dengan Mu<u>h</u>ammad 'Arsyad. Tidak ada catatan mengenai tahun kematiannya, meski diketahui dia meninggal dunia dan dikuburkan di Kelua, sebuah desa kira-kira 125 km dari Banjarmasin.[58] Pendidikan awal Mu<u>h</u>ammad Nafîs tidak begitu jelas, tetapi kemungkinan besar dia diajari mengenai prinsip-prinsip dasar Islam di wilayah tempat tinggalnya sendiri. Di kemudian hari, kita dapati dia belajar di Mekkah, sebagaimana dia tuliskan dalam catatan pendahuluan bagi karyanya *al-Durr al-Nafîs*: "... dia yang menulis risalah ini ... yaitu Mu<u>h</u>ammad al-Nafîs bin 'Idrîs bin al-<u>H</u>usayn,

[57] Lihat Ph. S. van Ronkel, *Catalogus der Maleische Handshriften,* Batavia & 's-Hage: albrecht & Nijhoff, 1909, 403; G.F. Pijper, *Fragmenta Islamica: Studien over Het Islamisme in Nederlandsch-Indie,* Leiden: Brill, 1934, 64; Hawash Abdullah, "Syekh Muhammad Nafis al-Banjari", dalam, *Perkembangan Ilmu Tasawwuf,* 121; Anonim, "Muhammad Nafis al-Banjari", dalam *Ensiklopedi Islam di Indonesia,* Jakarta: Departemen Agama, 1987-8, II, 616; H.M. I ally Mansur, *Kitab Ad-Durun Nafis: Tinjauan atas Suatu Ajaran Tasawuf,* Banjarmasin: Hasanu, 1982, 6.

[58] Untuk pembahasan mengenai kehidupan dan karya Mu<u>h</u>ammad Nafis, lihat Mansur, *Kitab ad-Durun Nafis,* terutama h. 14-59; Abdullah, "Syekh Muhammad Nafis al-Banjari", 107-22; "Muhammad Nafis al-Banjari", dalam *Ensikiopedi Islam,* II, 614-7.

yang dilahirkan di Banjar dan hidup di Mekkah."[59] Tidak ada informasi tentang apakah dia belajar bersama al-Pâlimbânî, Muhammad 'Arsyad, dan rekan-rekan mereka yang telah dikemukakan sebelumnya, tetapi besar kemungkinan masa belajar Muhammad Nafîs di Haramayn bersamaan dengan masa belajar al-Pâlimbânî dan rekannya yang lain. Karena itu, saya menduga, mereka belajar bersama pada satu atau lain masa, terutama jika kita pertimbangkan daftar guru-guru Muhammad Nafîs.

Muhammad Nafîs di berbagai tempat dalam *al-Durr al-Nafîs* menyatakan belajar dengan sejumlah ulama di Haramayn, yang paling terkenal di antaranya adalah al-Sammânî, Muhammad al-Jawharî, 'Abd Allâh bin Hijazî al-Syarqawî, Muhammad Shiddîq bin 'Umar Khan, dan 'Abd al-Rahmân bin 'Abd al-'Azîz al-Maghrîbî.[60] Muhammad Shiddîq bin 'Umar Khan adalah murid al-Sammânî, dan 'Abd al-'Azîz al-Maghribî, dan kelihatan dia merupakan kawan dekat al-Pâlimbânî. Yang terakhir itu bahkan memasukkan judul beberapa karya Muhammad Shiddîq ke dalam daftar karya-karya yang disarankannya untuk dibaca para calon kelana di jalan sufi.[61]

Saya telah mengemukakan riwayat hidup al-Sammânî dan Muhammad al-Jawharî, yang merupakan guru-guru dan juga kawan-kawan al-Pâlimbânî. Kenyataan bahwa Muhammad Nafîs belajar dengan al-Sammânî, al-Jawharî, dan Muhammad Shiddîq menunjukkan bahwa dia benar-benar kawan seperguruan al-Pâlimbânî, Muhammad 'Arsyad, dan rekan-rekan Melayu-Indonesia lainnya.

Adapun mengenai 'Abd Allâh bin Hijazî (bin 'Ibrâhîmî) al-Syarqawî al-Azhârî (1150-1227/1737-1812), dia adalah Syekh al-Islam dan Syekh al-Azhar sejak 1207/1794.[62] Al-Syarqawî dua tahun lebih muda dibanding Muhammad Nafîs, tetapi usianya sama sekali bukan meru-

[59] Muhammad Nafîs al-Banjarî, *al-Durr al-Nafîs*, dikutip dalam Abdullah, "Syekh Muhammad Nafis", 108.

[60] Bandingkan, Abdullah, "Syekh Muhammad Nafis", 109.

[61] Lihat al-Baythar, *Hilyât al-Basyar*, II, 852; Abdullah, *Syeikh Abdush Shamad*, 35, 46.

[62] Untuk biografi lengkap al-Syarqawî, lihat al-Jabarti, *'Ajâ'ib al-'Atsar*, III, 375-80; al-Baythar, *Hilyât al-Basyar*, II, 1005-7; al-Kattânî, *Fahras*, II, 1011-3; al-Zarkali, *al-A'lam*, IV, 206.

pakan penghalang untuk belajar, mengingat kenyataan dia merupakan salah seorang ulama terkemuka dalam periode itu, sehingga ia dapat dipandang menjadi salah seorang guru yang paling banyak dicari. Karena al-Syarqawî kebanyakan tinggal di Kairo, besar kemungkinan Mu<u>h</u>ammad Nafîs belajar dengannya semasa kunjungan yang sering dilakukannya ke Haramayn.[63] Saya tidak yakin apakah al-Pâlimbânî, Mu<u>h</u>ammad 'Arsyad, 'Abd al-Ra<u>h</u>mân al-Bâtâwî, dan 'Abd al-Wahhâb al-Bûgîsî juga belajar kepada al-Syarqawî. Tetapi, seperti akan segera kita lihat, al-Syarqawî mempunyai murid Melayu-Indonesia lainnya yang juga penting, yaitu Dâwûd al-Fâtânî.

Al-Syarqawî, perlu dikemukakan secara ringkas adalah murid beberapa tokoh penting dalam jaringan ulama, seperti A<u>h</u>mad al-Damanhûrî, Ma<u>h</u>mûd al-Kurdî, dan A<u>h</u>mad al-Jawharî. Ma<u>h</u>mûd al-Kurdî menunjuknya sebagai khalifah dari Tarekat Khalwâtiyah di Kairo. Al-Syarqawî selanjutnya menempatkan dirinya bersama para pembaru tarekat itu. Dia menguasai berbagai cabang disiplin Islam, meski dia terutama dikenal sebagai ahli dalam syariat dan hadis. Seperti kebanyakan tokoh dalam jaringan ulama, dia menekankan pentingnya hadis, bukan hanya dalam kedudukannya sebagai sumber kedua doktrin hukum Islam, tetapi juga sebagai sumber yang sangat dibutuhkan menyangkut perilaku moral yang layak.[64] Karena itu, di samping merupakan seorang tokoh pembaru sufi yang mempunyai banyak khalifah, al-Syarqawî juga merupakan salah satu *'isnâd* paling dihormati dalam jaringan ulama.[65] Penting dicatat secara sambil lalu, Mu<u>h</u>ammad Ma<u>h</u>fûzh al-Tarmîsî (dari Termas, Jawa Timur—1285-1385/1842-1920),

---

[63] Untuk informasi mengenai kunjungan-kunjungan al-Syarqawî ke Haramayn dan murid-muridnya yang lain, lihat al-Kattânî, *Fahras*, I, 229.

[64] Al-Jabarti, *'Ajâ'ib al-'Atsar*, III, 375-6; al-Baythar, *Hilyât al-Basyar*, II, 1005-6. Untuk pembahasan lebih jauh mengenai pembahasan al-Syarqawî, lihat P. Gran, *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1840*, Austin: University of Texas Press, 1979, terutama h. 21-2; 44-6, 56.

[65] Untuk koneksi lebih jauh al-Syarqawî dalam jaringan ulama, lihat al-Kattânî, *Fahras*, I, 134, 150, 354, 377, 445, 486; II, 578, 713, 754, 776, 777, 778, 826, 890, 1008, 1067, 1143, 1161, 1163.

seorang ulama Hadis Melayu-Indonesia yang penting dan tinggal serta wafat di Mekkah, melacak *'isnâd*-nya kepada al-Syarqawî.[66] Setelah belajar dengan al-Syarqawî, al-Sammânî dan Mu<u>h</u>ammad al-Jawharî, Mu<u>h</u>ammad Nafîs jelas mempunyai kaitan yang kuat dengan jaringan ulama dalam periode yang sedang dibahas ini.

Mu<u>h</u>ammad Nafîs al-Banjarî, seperti kebanyakan ulama Melayu-Indonesia, mengikuti mazhab Syafi'i dan doktrin teologi Asy'ari. Dia berafiliasi dengan beberapa tarekat: Qadiriyah, Syathariyah, Sammaniyah, Naqsyabandiyah, dan Khalwatiyah.[67] Muhammad Nafîs adalah ahli kalam dan tasawuf. Karyanya, *Durr al-Nafîs,* menekankan transendensi mutlak dan Keesaan Tuhan, menolak pendapat Jabariyah yang mempertahankan determinisme fatalistik yang bertentangan dengan kehendak bebas (Qadariyah). Menurut pendapat Mu<u>h</u>ammad Nafîs, kaum Muslim harus berjuang mencapai kehidupan yang lebih baik dengan jalan melakukan perbuatan-perbuatan baik dan menghindari kejahatan.[68] Jadi, Mu<u>h</u>ammad Nafîs jelas adalah pendukung aktivisme, salah satu ciri dasar neo-sufisme yang telah dibahas di muka. Dengan tekanan kuat pada aktivisme Muslim, tidak mengherankan bukunya dilarang Belanda, karena dikhawatirkan akan mendorong kaum Muslim melancarkan jihad.[69]

Tidak ada informasi mengenai kapan Mu<u>h</u>ammad Nafîs al-Banjarî kembali ke Nusantara. Tampaknya dia pergi langsung ke Kalimantan. Berbeda dengan Mu<u>h</u>ammad 'Arsyad, yang menjadi perintis pusat pendidikan Islam, Mu<u>h</u>ammad Nafîs mencurahkan dirinya dalam usaha melanjutkan penyebaran Islam di wilayah pedalaman Kalimantan Selatan. Dia benar-benar seorang guru sufi kelana yang khas yang memain-

---

[66] Lihat *ibid.*, I, 503-4.

[67] "Muhammad Nafis", *Ensiklopedi Islam*, II, 616; Abdullah, "Syekh Muhammad Nafis", 108.

[68] Untuk pembahasan lebih lanjut mengenai isi *Durr al-Nafîs,* lihat Mansur, *Kitab Ad-Durun Nafis;* Abdullah, "Syekh Muhammad Nafis", 109-21.

[69] Abdullah, "Syekh Muhammad Nafis", 110.

kan peranan penting dalam mengembangkan Islam di Kalimantan.[70]

3. Dâwûd bin 'Abd Allâh dan Kebangkitan Ulama Patani

Untuk menutup bagian ini, saya akan menelaah ulama Patani yang menjelang akhir abad ke-18 semakin jelas kedudukannya dalam peta pengetahuan dan keilmuan Islam di Nusantara. Dengan bangkitnya pa-ra ulama Patani, kita akan mengamati bukan hanya perkembangan tradisi pengetahuan Islam, tetapi juga penyebaran gerakan pembaruan di wilayah Melayu-Indonesia. Kaum Muslim Patani perlu diingat kembali adalah orang-orang Melayu, baik secara etnis maupun budaya. Sebab itu, setiap pembahasan mengenai sejarah Islam di dunia Melayu secara keseluruhan tidak mungkin tanpa mencakup kaum Muslim Patani.

Perlu diingat kembali, peralihan keyakinan penduduk wilayah Patani di Thailand Selatan ke Islam, terjadi sejak abad ke-12 hingga abad ke-15. Kesultanan Patani adalah sebuah kerajaan yang cukup banyak penduduknya dan makmur di Semenanjung Melayu hingga sampai ia jatuh ke bawah kekuasaan Thai pada 1202/1786. Pelabuhannya juga merupakan pusat perdagangan penting bagi para pedagang Asia dan Eropa.[71]

Cukup banyak telaah mengenai separatisme Muslim Patani setelah Perang Dunia II, tetapi hanya sedikit perhatian diberikan pada pertumbuhan tradisi dan lembaga-lembaga Islam di kalangan kaum Muslim Patani pada masa sebelumnya. Lebih banyak riset perlu dilakukan untuk mendapatkan kejelasan mengenai masalah penting ini. Memang, setidaknya pada tingkat istana telah ada beberapa usaha menerapkan Islam ke dalam kehidupan sehari-hari. Tetapi, tampaknya usaha-usaha lebih lanjut untuk menguatkan islamisasi masyarakat Patani terhalang oleh ketidakstabilan politik Kesultanan, terutama dalam periode "Ratu-ratu Patani" (976-1101/1568-1688), yang segera diikuti dengan semakin gencarnya usaha Kerajaan Thai Buddha untuk

[70] Usman, *Urang Banjar*, 60; "Muhammad Nafis", *Ensiklopedi Islam*, 615; Mansur, *Kitab Ad-Durun Nafis*, 4.

[71] Untuk pembahasan yang cukup bagus mengenai kebangkitan dan kejatuhan Kesultanan Patani, lihat Ibrahim Syukri, *History of the Malay Kingdom of Patani*, terj. C. Bayley & J.N. Miksic, Athena, OH.: Center for International Studies, 1985, 13-62.

menyatukan Kesultanan Patani ke dalam kekuasaannya.[72]

Meski terjadi ketidakstabilan politik di Kesultanan Patani, para guru atau *dâ'î* kelana, terutama para sufi, tetap mengunjungi wilayah Patani. Hikayat Patani meriwayatkan kedatangan ulama seperti Syekh Gombak dan muridnya 'Abd al-Mu'min dari Minangkabau,[73] dan Syekh Faqîh Shafî al-Dîn dari Pasai pada paruh kedua abad ke-16. Mereka memainkan peranan penting dalam kehidupan beragama di Kesultanan. Shafî al-Dîn, misalnya mendorong didirikannya sebuah masjid istana dan di kemudian hari dia menjadi penasihat Sultan Muzaffar Syah dalam masalah-masalah keagamaan.[74] Sekali lagi, pada pertengahan abad ke-17, sejumlah ulama datang ke Patani: Sayid 'Abd Allâh dari Yerussalem *via* Trengganu, Hâji 'Abd al-Rahmân dari Jawa, dan Faqîh 'Abd al-Manan, seorang Minangkabau dari Kedah, dan Syekh 'Abd al-Qadîr dari Pasai.[75] Mereka diriwayatkan melakukan usaha-usaha terpadu untuk menyebarkan lebih jauh hukum Allah (syariat) di kalangan masyarakat Patani.[76]

Hal penting yang terungkap dari riwayat-riwayat ini adalah bahwa kaum Muslim Patani tidak terasing dari rekan-rekan mereka kaum Muslim Melayu-Indonesia. Dengan datangnya para ulama ke wilayah mereka, kaum Muslim Patani dibuat sadar akan adanya perkembangan-perkembangan dalam gagasan-gagasan Islam serta lembaga-lembaga keagamaan di bagian-bagian lain wilayah Melayu-Indonesia. Sangat mungkin, para ulama itulah yang mendorong didirikannya lembaga pendidikan Islam tradisional yang dikenal di Patani sebagai pondok.[77]

---

[72] Lihat Syukri, *ibid.*, 21-38; A. Teeuw & D.K. Wyatt, *Hikayat Patani*, The Hague: Nijhoff, 1970, 10-20.

[73] *Ibid.*, 76-7.

[74] *Ibid.*, 78-9.

[75] *Ibid.*, 131.

[76] *Ibid.*

[77] "Pondok" secara harfiah berarti "gubuk," tetapai istilah itu biasanya juga digunakan untuk mengacu pada sekelompok bangunan, yang digunakan secara kolektif sebagai pusat pendidikan Islam. Jadi, pondok itu serupa ciri-cirinya dengan surau dan pesantren, yang ada di bagian-bagian lain Kepulauan Nusantara. Untuk pembahasan lebih jauh mengenai

Lebih jauh lagi, ada kesan bahwa sistem pondok, yang juga dikembangkan di bagian-bagian lain Semenanjung Melayu, berasal dari Patani.[78] Al-Pâlimbânî, sebagaimana dikemukakan sebelumnya, dikatakan mendapatkan pendidikan awalnya di Patani, barangkali di pondok di sana. Tetapi hanya sedikit yang diketahui tentang pondok dalam periode sebelum abad ke-19. Matheson dan Hooker menyatakan, pondok di Patani sangat prestisius dan para murid lanjutan mereka diterima dengan baik sebagai guru di tempat-tempat lain.[79] Namun saya ingin mengemukakan, memang demikian halnya pada abad ke-19, ketika para ulama asli Patani semakin kuat peranannya di wilayah ini dan memberikan sumbangan besar pada perkembangan lebih jauh pondok-pondok tersebut.

Shaghîr 'Abd Allâh, seorang cucu Ahmad Zayn al-'Âbidîn al-Fâtânî—seorang ulama Patani terkemuka[80]—mencantumkan nama Muhammad Thâhir bin 'Alî al-Fâtânî (914-78/1508-78), pengarang buku terkenal *Tadzkirât al-Mawdhû'ât,*[81] di antara para ulama Patani awal yang paling terkenal. Ini tidak benar, sebab Muhammad Thâhir

---

semua istilah itu, lihat Azyumardi Azra, "The Rise and Decline of the Minangkabau Surau", tesis MA pada Columbia University, 1988, terutama h. 19-21. Tesis ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, dengan judul *Surau: Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Modernisasi*, Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 2003.

[78] Virgina Matheson & M. Bin Hooker, "Jawi Literature in Patani: The Maintenance of an Islamic Tradition", *JMBRAS*, 61, I, (1988), 43. Bandingkan dengan R.L. Winzeler, "The Social Organization of Islam in Kelantan", dalam W.R. Roff (peny.), *Kelantan: Religion, Society and Politics in a Malay State*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1974, 266, catatan 7; Bandingkan dengan A.A.H. Hasan, "The Development of Islamic Education in Kelantan", dalam Khoo Kay Kim (peny.), *Tamaddun Islam di Malaysia*, Kuala Lumpur: Persatuan Sejarah Malaysia, 1980, terutama h. 190-6. Untuk penjelasan mengenai Pondok Patani dalam tahun tahun belakangan ini, lihat W.K. Che Man, "The Thai Government and Islamic Institutions in the Four Southern Muslim Provinces of Thailand", *Sojourn*, 5, II (1990), terutama h. 263-70.

[79] Matheson & Hooker, "Jawi Literature in Patani", 43; Hamdan Hassan, "Pertalian Pemikiran Islam Malaysia-Aceh", dalam Kim (peny), *Tamaddun Islam*, terutama h. 53-3.

[80] H.W.M. Shaghir Abdullah, *Syeikh Daud bin Abdullah al-Fatani: Ulama dan Pengarang Terulung Asia Tenggara*, Kuala Lumpur: Hizbi, 1990, 3; Matheson & Hooker, "Jawi Literature in Patani", 19, 28.

[81] Karya ini membahas tentang pemalsuan Hadis, lihat sebuah cetak ulang edisi Kairo (?), 1343.

juga mempunyai *laqab* al-Hindi (dari India), tepatnya, dari Patani di wilayah Gujarat.[82] Seandainya pernyataan ini benar, Mu<u>h</u>ammad Thâhir al-Fâtânî akan menjadi ulama Melayu pertama yang terlibat dalam jaringan ulama Haramayn, yaitu satu abad sebelum al-Rânirî, al-Sinkilî, dan al-Maqassarî.

Ulama Patani paling terkenal adalah Dâwûd bin 'Abd Allâh bin 'Idrîs al-Fâtânî, tetapi dia bukanlah yang pertama ataupun satu-satunya ulama dari wilayah ini yang terlibat dalam jaringan ulama. Setidaknya dari silsilah tarekat Sammaniyah Dâwûd al-Fâtânî kita mengetahui, dia menerima Tarekat itu tidak secara langsung dari Mu<u>h</u>ammad al-Sammânî, melainkan melalui dua ulama Patani lainnya, yaitu 'Alî bin 'Is<u>h</u>âq al-Fâtânî dan Mu<u>h</u>ammad Shâli<u>h</u> bin 'Abd al-Ra<u>h</u>mân al-Fâtânî.[83] Mereka barangkali datang ke Haramayn lebih dahulu dibanding Dâwûd al-Fâtânî, tetapi Abdullah menduga ketiganya hidup sezaman, meskipun Dâwûd al-Fâtânî adalah yang paling muda di antara mereka.[84]

Berkat riset yang dilakukan Abdullah, yang diterbitkan dalam karyanya, *Syekh Daud bin Abdullah al-Fatani,* kita mengetahui lebih banyak tentang kehidupan dan karier al-Fâtânî. Menurut Abdullah, catatan-catatan yang disimpan oleh keluarga-keluarga yang berhubungan dengan Dâwûd al-Fâtânî memberikan angka tahun kelahiran yang berbeda-beda dari ulama besar ini, yaitu 1133/1724, 1153/1710, dan 1183/1769. Dia meninggal dunia di Tha'if, dan salah satu riwayat itu menyatakan, tahun kematiannya adalah 1265/1847.[85] Tidak ada cara untuk memastikan mana yang benar di antara angka-angka tahun kelahiran itu. Tetapi dalam kaitan dengan masa belajarnya bersama guru-

[82] Untuk biografi dari Mu<u>h</u>ammad Thâhir al-Hindi al-Fâtânî, lihat 'Abû al-Falâ<u>h</u> bin 'Abd al-<u>H</u>ayy bin al-'Imâd, *Syadzârât al-Dzahab fi Akhbâr man Drahab,* 8 jilid,Kairo: Maktabat al-Qudsî, 1350-1/1930-1, VIII, 410-, Shiddîq bin <u>H</u>asan al-Qannûjî, *'Abjad al-'Ulûm,* 3 Jilid, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t., III, 222-3; al-Kattânî, *Fahras,* I, 171; al-Zarkalî, *al-A'lam,* VII, 423; Brockelmann, *GAL,* II, 548; S. II, 601.

[83] Lihat silsilah Tarekat Sammaniyah Dâwûd al-Fâtânî dalam Abdullah, *Syekh Daud bin Abdullah,* 36-37.

[84] *Ibid.*, 37-8.

[85] *Ibid.*, 23-4.

guru yang terdaftar di bawah ini, saya berpendapat bahwa kemungkinan besar al-Fâtânî lahir pada 1153/1740; dia diriwayatkan telah belajar dengan al-Barrawî (w. 1182/1768), seperti akan segera kita lihat. Lebih jauh lagi, karya pertamanya diselesaikan di Mekkah pada 1224/1809; jadi ketika usianya 69 tahun, dia telah memantapkan dirinya sebagai ulama yang mumpuni. Angka tahun dari karya terakhirnya adalah 1259/1843.[86] Ini berarti, dia berumur relatif panjang. Puncak kariernya jelas dicapai pada dasawarsa-dasawarsa awal dari abad ke-19—di luar periode pembahasan kita. Namun karena dia mempunyai hubungan dan koneksi langsung dengan jaringan ulama abad ke-18, saya "terpaksa" memasukkannya ke dalam pembahasan.

Menurut Abdullah, Dâwûd al-Fâtânî lahir di Kresik (juga dieja sebagai Gresik), sebuah kota pelabuhan tua di Patani—di sini Mawlânâ Mâlik 'Ibrâhîm, salah seorang Walisanga yang terkenal, diriwayatkan mengajarkan Islam sebelum dia pindah ke Jawa Timur. Di sana dia membangun sebuah pusat pengembangan Islam yang juga dinamakan Gresik. Dikatakan pula, Dâwûd al-Fâtânî mempunyai hubungan leluhur dengan Mâlik 'Ibrâhîm.[87] Tetapi Abdullah juga percaya, kakek Dâwûd al-Fâtânî adalah Faqîh 'Ali atau Datuk Andi Maharajalela, seorang pangeran dari Kesultanan Bone, Sulawesi Selatan, yang datang ke Patani pada 1047/1637 dan Istana Kesultanan Bone akibat adanya kekacauan politik di Kesultanannya. Di kemudian hari, dia menikah dengan seorang wanita Patani, dan memenangkan pengaruh di kalangan Kesultanan Patani.[88] Meski sulit mengecek kebenaran riwayat-riwayat ini, mereka setidaknya mengisyaratkan bahwa di samping hubungan dan koneksi intelektual antara kalangan berbagai kelompok ulama di Nusantara, terdapat juga hubungan darah di antara mereka.

---

[86] P. Voorhoeve, "Dawud bin 'Abd Allah bin Idris al-Fatani or Fattani", *EI²*, II, 183.

[87] Abdullah, *Syekh Daud bin Abdullah*, 22.

[88] *Ibid.*, 10-13. Baik *Hikayat Petani* maupun karya Syukri, *History of Patani*, tidak menyebut-nyebut tentang Faqih 'Âli atau Datuk Maharajalela. *Hikayat Fatani* hanya menyebutkan Faqih atau Syekh Shafî al-Dîn (h. 78-9) dan Faqîh 'Abd al-Manân (h. 131).

Dâwûd al-Fâtânî memperoleh pendidikan awalnya di daerahnya dan diberikan oleh ayahnya sendiri. Tetapi Abdullah menyatakan, Dâwûd al-Fâtânî juga belajar di berbagai pondok di Patani.[89] Di kemudian hari, dia mengadakan perjalanan ke Aceh—di sini dia belajar selama dua tahun kepada Mu<u>h</u>ammad Zayn bin Faqîh Jalâl al-Dîn al-Asyi.[90] Mu<u>h</u>ammad Zayn al-Asyi, seperti diungkapkan Hasjmi, adalah seorang ulama terkemuka di Kesultanan Aceh pada masa pemerintahan Sultan 'Ala' al-Dîn Ma<u>h</u>mûd Syah (1174-95/1760-81). Al-Asyi tampaknya mewarisi keahlian ayahnya dalam ilmu fikih, sebab dia menulis beberapa karya di bidang ini. Ada bukti kuat bahwa al-Asyi juga belajar di Haramayn. Dua karya al-Asyi yang telah ditemukan, *Bidâyat al-Hidâyah* dan *Kasyf al-Kirâm* dipersiapkan di Mekkah pada 1170/1757 dan 1171/1758 secara berturut-turut dan jelas diselesaikan di Aceh.[91]

Kemungkinannya, Dâwûd al-Fâtânî dari Aceh langsung menuju ke Haramayn, tetapi saya tidak mendapatkan informasi mengenai kapan dia sampai di Tanah Suci. Di Haramayn, dia segera bergabung dengan kalangan murid Jawi yang telah ada di sana. Di antara mereka adalah Mu<u>h</u>ammad Shâli<u>h</u> bin 'Abd al-Ra<u>h</u>mân al-Fâtânî, 'Alî bin 'Is<u>h</u>âq al-Fâtânî, al-Pâlimbânî, Mu<u>h</u>ammad 'Arsyad, 'Abd al-Wahhâb al-Bûgîsî, 'Abd al-Ra<u>h</u>mân al-Bâtâwî, dan Mu<u>h</u>ammad al-Nafîs. Abdullah memberitahu kita, Dâwûd al-Fâtânî yang paling muda di antara murid-murid Jawi ini.[92] Semua murid yang lebih tua tersebut juga menjadi guru-guru Dâwûd al-Fâtânî atau setidaknya membantunya ketika belajar dengan para guru non-Melayu.

Abdullah menyatakan, Dâwûd al-Fâtânî, seperti al-Pâlimbânî,

---

[89] Abdullah, *Syeikh Daud bin Abdullah*, 32.

[90] *Ibid.*, 32.

[91] Lihat A. Hasjmi, "Pendidikan Islam di Aceh dalam Perjalanan Sejarah", *Sinar Darussalam*, 63 (1975), 20; *Sejarah Kebudayaan Islam di Indonesia*, Jakarta: Bulan Bintang, 1990, 230; Abdullah, *Syeikh Daud bin Abdullah*, 32; "Syekh Muhammad Zain bin Faqih Jalaluddin Aceh", dalam *Perkembangan Ilmu Fiqih*, 62-74; Amir Sutaarga, *et al.*, *Katalogus Koleksi Naskah Melayu Museum Pusat*, Jakarta: Departemen P & K, 1972, 264, 176.

[92] Abdullah, *Syekh Abdush Shamad*, 6; *Syekh Muhd. 'Arsyad*, 8-9; *Syeikh Daud bin Abdullah*, 32-3.

Muhammad 'Arsyad, 'Abd al-Rahmân al-Bâtâwî, dan 'Abd al-Wahhâb al-Bûgîsî, belajar langsung dengan al-Sammânî.[93] Dia juga diriwayatkan belajar dengan 'Îsâ bin Ahmad al-Barrawî,[94] yang meninggal dunia pada 1182/1768, tujuh tahun lebih dahulu dari al-Sammânî (w. 1189/1775). Dengan kata lain, ketika Dâwûd al-Fâtânî belajar kepada al-Barrawî, mungkin pada tahun-tahun terakhir hidupnya, al-Sammânî sedang berada di puncak kariernya. Karena banyak di antara murid Melayu-Indonesia telah belajar dengan al-Sammânî, Dâwûd al-Fâtânî dengan segera bergabung dengan mereka. Mempertimbangkan saat belajarnya kepada al-Barrawî dan al-Sammânî, Dâwûd al-Fâtânî pasti telah tiba di Haramayn pada paruh kedua tahun 1760-an, atau ketika dia dalam usia akhir dua puluhan.

'Îsâ bin Ahmad (bin 'Îsâ bin Muhammad al-Zubayrî al-Syâfi'î al-Qâhiri al-Azhârî), yang lebih dikenal sebagai al-Barrawî, adalah *muhadis* dan fakih yang mempunyai keahlian khusus dalam Hadis hukum dan dalam telaah komparatif atas mazhab-mazhab hukum Islam.[95] Dia kebanyakan tinggal di Kairo, dan di sini dia meninggal dunia pada 1182/1768. Dia juga sering berkunjung ke Haramayn, menjalankan ibadah haji dan melibatkan dirinya dalam kegiatan-kegiatan ilmiah. Dia menerima Hadis melalui *'isnâd-'isnâd* yang mencakup, antara lain, 'Abd Allâh al-Bashrî. Al-Barrawî adalah juga guru Murtadhâ al-Zabidî dan Muhammad bin 'Alî al-Syanwanî.[96] Al-Syanwanî, sebagaimana yang akan segera kita ketahui adalah juga guru Dâwûd al-Fâtânî. Al-Fâtânî terutama mempelajari *'ushûl al-dîn* dengan al-Barrawî. Dia mempunyai *'isnâd* dalam ilmu ini yang bersambungan dari al-Barrawî dan mencakup ulama-ulama utama dalam jaringan itu seperti 'Abd Allâh al-Bashrî,

---

[93] Abdullah, *Syekh Abdush Shamad*, 6; *Syekh Daud bin Abdullah*, 33.

[94] Abdullah, *Syekh Daud bin Abdullah*, 39.

[95] Untuk biografi dan karya-karya al-Barrawi, lihat Muhammad Khalîl al-Muradi, *Silk al-Durar*, III, 273; al-Jabartî, *'Ajâ'ib al-'Atsar*, I, 366-7; al-Baghdâdi, *Hadiyyât al-'Arifîn*, I, 811; Brockelmann, *GAL*, S II, 445; al-Zarkali, *al-A'lam*, V, 283-4; al-Kattânî, *Fahras*, I, 223.

[96] Lihat al-Kattânî, *Fahras*, I, 102, 197, 535, 1078.

'Ala' al-Dîn al-Bâbilî, Syams al-Dîn al-Ramlî, dan Zakariyâ al-Anshârî.[97] Mengingat kenyataan bahwa al-Fâtânî menulis sejumlah karya mengenai fikih, besar kemungkinan dia juga mempelajari ilmu ini dari al-Barrawî.

Lebih dari ulama Melayu lain yang menduhuluinya, al-Fâtânî mempunyai banyak guru yang berasal dari Mesir atau mempunyai kaitan erat dengan Mesir. Karena tidak ada bukti al-Fâtânî pernah mengadakan perjalanan ke Kairo, dia sangat boleh jadi belajar dengan mereka semasa kunjungan-kunjungan mereka ke Haramayn, di sini para ulama ini, biasanya, juga memberikan kuliah-kuliah mereka. Di samping belajar dengan al-Barrawî, al-Fâtânî melanjutkan pelajarannya dengan al-Syarqâwî,[98] Syekh al-Azhar dan tokoh pembaru termasyhur yang telah dikemukakan sebelumnya sebagai guru Muhammad Nafîs. Karena al-Syarqâwî adalah pakar ilmu-ilmu Hadis, syariat, kalam, dan tasawuf, kemungkinan besar al-Fâtânî juga mempelajari ilmu-ilmu ini darinya.

Guru Dâwûd al-Fâtânî berikutnya adalah pengganti al-Syarqâwî sebagai Syekh al-Azhar. Dia adalah Muhammad bin 'Alî al-Syanwânî (w. 1233/1818), lebih dikenal sebagai al-Syanwânî, yang dipilih sebagai Rektor Universitas al-Azhar setelah kematian al-Syarqâwî.[99] Semasa mudanya, al-Syanwanî belajar kepada banyak ulama terkemuka Mesir, termasuk Ahmad al-Damanhûrî, al-Barrawî, al-Syarqâwî, dan Murtadhâ al-Zabidî. Dia adalah seorang ulama yang menonjol dalam ilmu-ilmu Hadis, fikih, tafsir, dan kalam. Meski dia mengajar terutama di Kairo, dia mempunyai sejumlah murid di Mekkah yang belajar kepadanya pada saat kunjungan-kunjungannya ke sana.[100] Kepada al-Syanwanî, al-Fâtânî menambah pengetahuannya dalam bidang fikih dan kalam.

Di samping belajar kepada para ulama tersebut di atas, al-Fâtânî belajar dari Muhammad As'ad, Ahmad al-Marzûqî, dan 'Ibrâhîm al-

---

[97] Untuk *'isnâd 'ushûl al-din* yang lengkap dari Dâwûd al-Fâtânî, lihat Abdullah, *Syekh Daud bin Abdullah*, 39.

[98] *Ibid.*, 38.

[99] Lihat biografi al-Syanwanî dalam al-Jabartî, *'Ajâ'ib al-'Atsar*, III, 588; al-Baythar, *Hilyât al-Basyar*, III, 1270-1; al-Zarkalî, *al-A'lam*, VII, 190; al-Kattânî, *Fahras*, II, 1078-9.

[100] Lihat al-Kattânî, *Fahras*, I, 229; II, 578, 777, 796.

Ra'îs al-Zamzamî al-Makkî.[101] Nama terakhir ini, seperti telah kita ketahui, adalah juga guru al-Pâlimbânî. Dâwûd al-Fâtânî mempelajari berbagai disiplin Islam dengan 'Ibrâhîm al-Ra'îs serta menerima Tarekat Syadziliyah darinya. Adalah menarik, 'Ibrâhîm al-Ra'îs pada gilirannya mengambil tarekat itu dari Shâlih al-Fullânî, yang mendapatkannya dari gurunya 'Ibn Sinnah.[102]

Muhammad As'ad kemungkinan besar adalah Muhammad As'ad al-Hanâfî al-Makkî, seorang muhadis yang dikatakan merasa sangat bangga mempunyai sebuah *'isnâd* Hadis yang terlacak ke belakang hingga 'Abd Allâh al-Bashrî.[103] Cukup menarik diketahui, al-Fâtânî tidak mengambil *'isnâd* itu, melainkan mengambil Tarekat Syathariyah dari Muhammad As'ad al-Makkî, yang menerimanya dari Muhammad Sa'îd bin Thâhir, yang mengambilnya dari ayahnya, 'Abû Thâhir, yang pada gilirannya menerima dari ayahnya, 'Ibrâhîm al-Kuranî, yang mengambilnya dari al-Qusyasyî, yang mengambilnya dari Ahmad al-Syinnawî, yang mengambilnya dari Sibghat Allâh.[104] Silsilah ini berbeda dari silsilah al-Sinkilî, yang menerima tarekat itu bukan dari al-Kurânî, melainkan dari al-Qusyasyî.

Saya tidak mendapatkan banyak informasi mengenal Ahmad al-Marzûqî, nama terakhir dalam daftar guru-guru al-Fâtânî. Ulama ini kemungkinan besar adalah Ahmad al-Marzûqî (al-Makkî al-Malikî), seorang murid dari al-Syanwanî. Ahmad al-Marzûqî dikenal sebagai muhadis yang mengajar terutama di Mekkah.[105] Baik Muhammad As'ad al-Hanâfî maupun Ahmad al-Marzûqî al-Malikî adalah guru-guru al-Fâtânî dari mazhab non-Syafi'i. Ini menunjukkan, perbedaan-perbedaan di kalangan para ulama dalam afiliasi mereka pada mazhab hukum Islam, seperti pada abad sebelumnya, bukan merupakan kendala dalam

[101] Abdullah, *Syeikh Daud bin Abdullah*, 34, 35, 39.

[102] Lihat silsilah Tarekat Syadziliyah al-Fâtânî dalam Abdullah, *ibid.*, 41. Tentang Shâlih al-Fullânî dan 'Ibn Sinnah, lihat lagi 3:2.

[103] Al-Kattânî, *Fahras*, 1, 198-99.

[104] Abdullah, *Syekh Daud bin Abdullah*, 35.

[105] Al-Kattânî, *Fahras*, I, 122-3; II, 1079.

jaringan ulama dalam abad ke-18.

Mengingat semua guru dan ilmu-ilmu yang didapatkannya dari mereka, jelas pendidikan Dâwûd al-Fâtânî sangat lengkap dan komprehensif. Dia memiliki pengetahuan yang lebih dari cukup untuk membuatnya tampil sebagai seorang ulama utama Melayu-Indonesia dalam masa transisi antara abad ke-18 dan ke-19. Al-Fâtânî tampaknya tidak pernah kembali ke Patani atau tempat-tempat lain di wilayah Kepulauan Melayu-Indonesia. Sebaliknya, dia mengabdikan dirinya untuk mengajar dan menulis di Haramayn sampai dia meninggal dunia di Tha'if. Muridnya sangat banyak, yang berasal dari berbagai pelosok Nusantara.[106] Dia dinyatakan sebagai tokoh yang sangat menentukan dalam sejarah Islam di Patani.[107]

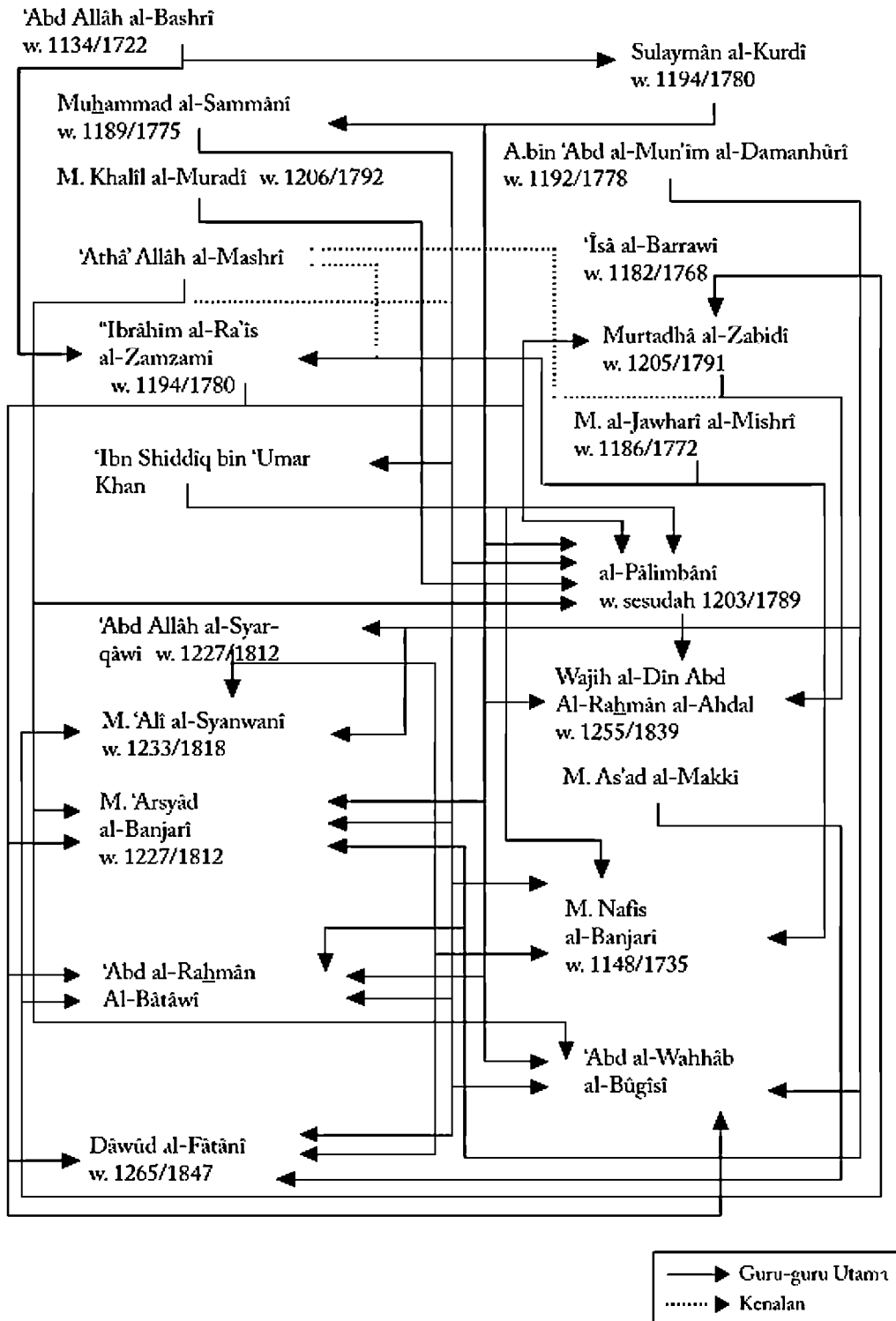
Tidak ada lagi keraguan bahwa al-Fâtânî merupakan salah seorang ulama paling produktif di antara para ulama Melayu-Indonesia. Dia menulis sedikitnya 57 karya, yang membahas tentang hampir semua disiplin Islam.[108] Namun hampir seluruh karya itu, yang sebagian dicetak di berbagai tempat di Timur Tengah dan di wilayah Melayu-Indonesia, belum ditelaah secara memadai.

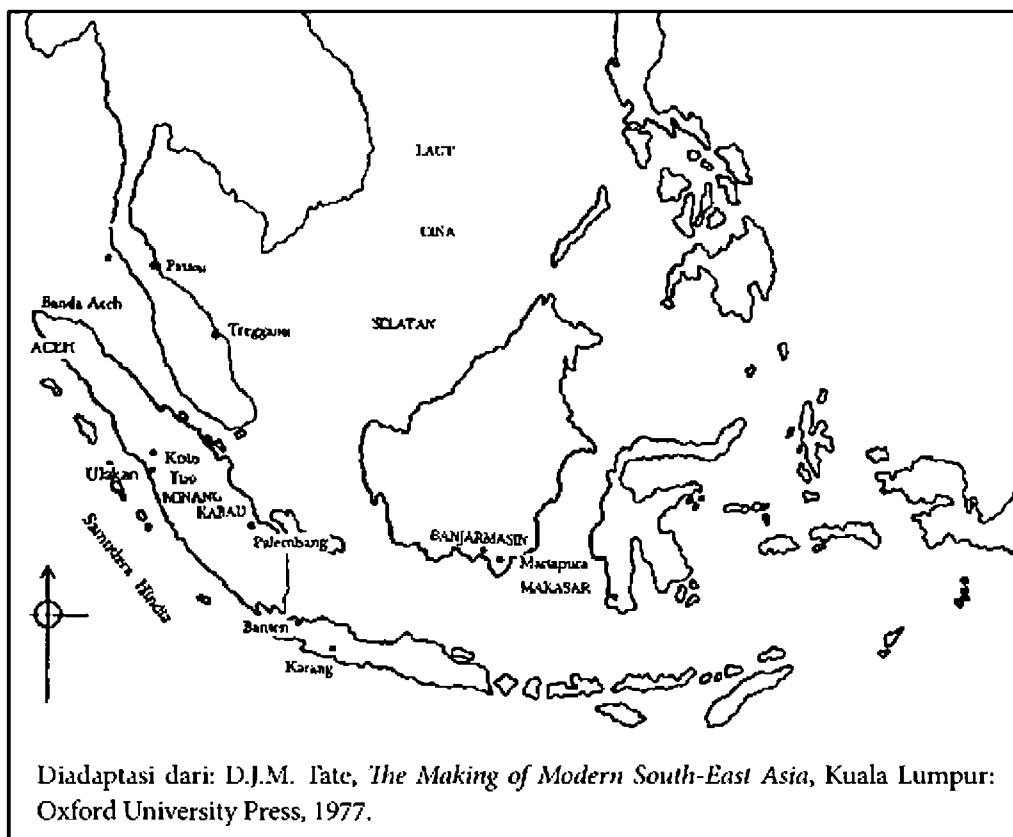
Karier para ulama Melayu-Indonesia pada abad ke-18, sejak al-Pâlimbânî hingga al-Fâtânî, menunjukkan bahwa jaringan ulama di kalangan para ulama Timur Tengah dan Melayu-Indonesia terus menggapai momentum. Yang lebih penting lagi, semua ini menunjukkan penyebaran pembaruan yang tak putus-putusnya dari pusat-pusat pengetahuan dan keilmuan Islam di Timur Tengah ke berbagai bagian Nusantara. Peredaran luas tulisan-tulisan para ulama Melayu-Indonesia

[106] Lihat daftar murid-muridnya dalam Abdullah, *Syekh Daud bin Abdullah*, 42, yang diikuti riwayat-riwayat mengenai kegiatan dan peranan para murid ini dalam melanjutkan upaya pembaruan di Nusantara, h. 43-50. Bandingkan dengan Matheson & Hooker, "Jawi Literature in Patani", 26-35, yang mengemukakan nama para ulama Patani paling penting bersama dengan karya-karya mereka dalam periode setelah Dâwûd al-Fâtânî.

[107] Matheson & Hooker, "Jawi Literature in Patani", 19.

[108] Untuk daftar karya-karya dan deskripsi mengenai isi mereka, lihat Abdullah, *Syekh Daud bin Abdullah*, 55-99; Matheson & Hooker, "Jawi Literature in Patani", 21-6; Winstedt, *A History of Classical Malay*, 153-4.

BAGAN 7.
JARINGAN ULAMA TIMUR TENGAH DAN MELAYU-INDONESIA PADA ABAD KE-18

PETA 3.
PUSAT JARINGAN ULAMA DI NUSANTARA PADA ABAD KE-17 DAN KE-18

Diadaptasi dari: D.J.M. Tate, *The Making of Modern South-East Asia*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1977.

ini mendorong lebih jauh lagi pembaruan Islam di Nusantara. Kini kita akan berpaling pada pemikiran dan ajaran mereka seperti tercermin dalam tulisan-tulisan mereka, dan bagaimana mereka memengaruhi jalannya sejarah Islam di Nusantara.

B. NEO-SUFISME DAN PENGARUHNYA DI NUSANTARA

Saya telah mengungkapkan bagaimana 'Abd al-Shamad al-Pâlimbânî, Mu<u>h</u>ammad 'Arsyad al-Banjârî, Mu<u>h</u>ammad Nafâs al-Banjârî, Dâwûd al-Fâtânî, dan ulama Melayu-Indonesia lainnya pada abad ke-18 menjalin hubungan erat dengan sejumlah tokoh penting di pusat-pusat jaringan ulama di Haramayn dan di Kairo. Mereka bukan hanya menjadi

saluran penting dalam penyebaran pembaruan Islam dari Timur Tengah ke Nusantara, melainkan juga menjadi penghubung bagi para ulama Melayu-Indonesia selanjutnya yang datang dalam jumlah yang semakin meningkat ke Haramayn. Mata rantai yang mereka jalin dengan para murid Jawi pada abad ke-19, yang melibatkan sejumlah ulama terkemuka di Haramayn, menciptakan suatu jaringan yang sama rumitnya dengan jaringan para ulama abad ke-18.[109]

Karena itu, para ulama Melayu-Indonesia pada abad ke-18 memainkan peranan menentukan bukan hanya dalam mempertahankan momentum pembaruan Islam di Nusantara, yang sebelumnya dirintis al-Rânirî, al-Sinkilî, dan al-Maqassarî, tetapi lebih penting lagi adalah dalam meneruskan bendera pembaruan kepada generasi ulama Melayu-Indonesia sesudahnya. Hubungan dan koneksi al-Pâlimbânî dan kelompoknya dengan para ulama sebelumnya lebih dari sekadar hubungan guru-murid; dalam seluruh tulisan mereka, dapat dilihat mereka menunjukkan kaitan intelektual dengan para ulama utama sebelumnya dengan menjadikan karya-karya mereka sebagai sumber-sumber pemikiran mereka. Tidaklah mengherankan jika kita mendapati bahwa mereka mengembangkan ajaran-ajaran pembaruan yang sama bobotnya.

Al-Pâlimbânî dan kawan-kawannya sesama ulama Melayu-Indonesia juga memainkan peranan penting dalam melestarikan semangat kaum Muslim Nusantara dalam menghadapi ekspansi wilayah yang terus dilakukan kekuatan-kekuatan kolonial Eropa. Periode ini menandai transisi yang sulit dalam sejarah kaum Muslim Melayu-Indonesia: satu demi satu, kerajaan-kerajaan Muslim Melayu jatuh ke tangan para penguasa asing.

Perbenturan dengan kekuasaan Eropa ini menambahkan suatu dimensi baru pada perkembangan Islam di Nusantara. Saya tentu saja

---

[109] Untuk telaah pendahuluan mengenai para murid Melayu-Indonesia dalam jaringan ulama pada abad ke-19, lihat Azyumardi Azra, "Ulama Indonesia di Haramayn: Pasang dan Surutnya sebuah Wacana Intelektual", *'Ulumul Qur'an*, 3, III (1992).

tidak akan terlalu menekankan faktor Eropa, tetapi tak diragukan lagi, ia memberikan sumbangan pada peningkatan kepedulian di kalangan para ulama Melayu-Indonesia terhadap masa depan Islam di wilayah ini. Kepedulian ini, pada gilirannya tercermin dalam tulisan-tulisan mereka. Dalam bagian ini saya berusaha membahas ajaran-ajaran mereka, terutama dalam kaitannya dengan arus intelektual dalam jaringan utama yang lebih luas. Kemudian, saya akan menilai pengaruh mereka terhadap perkembangan Islam di Nusantara. Terakhir, saya akan meneliti respons mereka terhadap intensifikasi usaha-usaha Eropa untuk menempatkan wilayah Melayu-Indonesia ke dalam kekuasaan mereka.

1. Syariat dan Tasawuf: Mendamaikan al-Ghazâlî dengan 'Ibn 'Arabî

Dalam bab sebelumnya, saya meneliti tema sentral pemikiran al-Rânirî, al-Sinkilî, dan al-Maqassarî, yaitu keselarasan antara aspek-aspek hukum dan mistis Islam. Keselarasan ini juga menjadi tema sentral dalam tulisan-tulisan al-Pâlimbânî dan rekan-rekannya. Dalam seluruh tulisan mereka, kelihatan mereka sangat bersemangat mendamaikan mistisisme filosofis 'Ibn 'Arabî dengan tasawuf al-Ghazâlî. Pada saat yang sama, makna penting dari syariat terus-menerus ditekankan.

Kecenderungan dalam perkembangan pemikiran Islam ini paling jelas terlihat di Palembang. Sebagaimana dikemukakan Drewes, literatur keagamaan setempat di wilayah ini pada akhir abad ke-18 dan permulaan abad ke-19 tidak mencakup karya-karya Hamzah al-Fansûrî atau Syams al-Dîn al-Samatrânî atau tulisan-tulisan lain yang dianggap "menyimpang" (*unorthodox*) atau bahkan yang mengandung ajaran-ajaran "sesat" (heterodoks).[110] Sebaliknya, karya-karya al-Rânirî dan al-Sinkilî beredar luas. Para ulama Palembang terkemuka seperti Syihâb al-Dîn bin 'Abd Allâh Muhammad menyebarkan neo-Sufisme seperti diajarkan al-Junayd, al-Qusyairî, dan al-Ghazâlî. Syihâb al-Dîn bahkan melangkah

[110] Drewes, *Directions*, 217. Bandingkan dengan Iskandar, "Palembang Kraton Manuscripts", 68-9.

demikian jauh dengan mengutuk pembacaan karya-karya mengenai *martabat tujuh*. Dia menentang doktrin ini, tampaknya, semata-mata karena takut bahwa hal itu akan menyesatkan kaum Muslim. Dia menganggap mereka akan salah mengerti karena kurangnya dasar yang kuat dalam pengetahuan Islam, terutama mengenai syariat.[111] Seperti akan kita lihat nanti, kebanyakan ulama Melayu-Indonesia pada masa itu, sejak al-Pâlimbânî hingga al-Fâtânî, sesungguhnya menerima konsep *martabat tujuh* yang sama.

Dari seluruh ulama Melayu-Indonesia pada abad ke-18 adalah Mu<u>h</u>ammad 'Arsyad al-Banjârî dan Dâwûd al-Fâtânî yang membantu perkembangan syariat di Nusantara. Kita telah mengetahui bagaimana Mu<u>h</u>ammad 'Arsyad memainkan peranan menentukan dalam menciptakan administrasi hukum yang sesuai dengan hukum Islam di Kesultanan Banjar. Namun peranannya dalam menyebarkan doktrin-doktrin hukum Islam di Nusantara tak kurang pula melalui karya-karyanya dalam bidang fikih, yang beredar luas di Nusantara.[112]

Karya utama Mu<u>h</u>ammad 'Arsyad adalah *Sabîl al-Muhtadîn li al-Tafaqquh fî 'Amr al-Dîn*. Tak pelak lagi, itu merupakan salah satu karya utama dalam bidang fikih di dunia Melayu setelah diselesaikannya *al-Shirât al-Mustaqîm* oleh al-Rânirî dan *Mir'at al-Thullâb* oleh al-Sinkilî. Sebagaimana dinyatakan Mu<u>h</u>ammad 'Arsyad dalam catatan pendahuluannya, dia mulai menulis *al-Shirât al-Mustaqîm* pada 1193/1779 atas permintaan Sultan Ta<u>h</u>mîd Allâh. Karya ini diselesaikan pada 1195/1781. Dia terbagi atas dua jilid, terdiri atas sekitar lima ratus halaman. Kitab ini membahas aturan-aturan perinci aspek ibadah (ritual) dalam fikih. Pada dasarnya karya itu merupakan penjelasan, atau sampai batas tertentu adalah revisi, atas karya al-Rânirî *al-Shirât al-Mustaqîm* yang menggunakan banyak istilah dalam bahasa Aceh yang hampir

---

[111] Drewes, *Directions*, 219.

[112] Untuk daftar deskriptif karya-karya Mu<u>h</u>ammad 'Arsyad, lihat Abdullah, *Syekh Muhammad 'Arsyad*, 41-58; Zafry Zamzam, "Karya ar-Raniri dan al-Banjari", *Sinar Darussalam*, 23 (1970), 44-9.

tidak dapat dipahami para ulama dan masyarakat Melayu-Indonesia di wilayah-wilayah lain di Nusantara.[113]

Sabîl al-Muhtadîn, yang dicetak beberapa kali di Mekkah, Kairo, Istanbul, dan berbagai tempat di Nusantara, sangat populer di kalangan Muslimin Melayu-Indonesia, dan masih digunakan di banyak bagian di wilayah Nusantara. Di kemudian hari, keturunan Mu<u>h</u>ammad 'Arsyad menyusun kumpulan ajaran-ajarannya mengenai dasar-dasar kepercayaan *('aqâ'id)* dan fikih, yang berjudul *Perukunan Besar al-Banjari* atau *Perukunan Melayu.* Karya ini mencapai sukses yang sama dan selanjutnya diterjemahkan ke dalam bahasa-bahasa lain di Nusantara, seperti bahasa Jawa dan Sunda.[114] Kepopuleran tulisan-tulisan Mu<u>h</u>ammad 'Arsyad menunjukkan, bahwa karya-karya yang menjelaskan ajaran-ajaran hukum Islam benar-benar dibutuhkan kaum Muslim Melayu-Indonesia sebagai petunjuk praktis dalam kehidupan mereka sehari-hari. Ini juga menunjukkan kenyataan bahwa kaum Muslim di Nusantara mempunyai minat sangat besar pada hukum Islam dan tidak hanya tertarik pada mistisisme Islam, sebagaimana diasumsikan beberapa sarjana.[115]

Sumber utama *Sabîl al-Muhtadîn* adalah karya Zakariyâ al-Anshârî *Syarh Minhâj al-Thullâb,* karya Syams al-Dîn al-Ramlî *Nihâyat al-Muhtaj (ilâ Syarh al-Minhâj* dari al-Nawawî), karya 'Ibn <u>H</u>ajar al-Haytâmî *Tuhfat (al-Muhtâj li Syarh al-Minhâj),* dan karya Khatîb al-Syarbaynî *Mughnî al-Muhtâj.*[116] Baik al-Rânirî maupun al-Sinkilî juga banyak memanfaat-

---

[113] Mu<u>h</u>ammad 'Arsyad al-Banjarî, *Sabîl al-Muhtadîn li al-Tafaqquh fî Amr al-Dîn,* MS. Jakarta: Perpustakaan Nasional, MI. 776, 24; Abdullah, *Syeikh Muhammad 'Arsyad,* SI; "Syekh Muhammad 'Arsyad", dalam *Perkembangan Ilmu Fikih,* 81-2; Zamzam, "Karya ar-Raniri dan al-Banjari", 49; Mohd. Nor Ngah, *Kitab Jawi: Islamic Thought of the Malay Muslim Scholars,* Singapore: ISEAS, 1982, 5.

[114] Zamzam, "Karya ar-Raniri dan al-Banjari", 49; Pijper, *Fragmenta Islamica,* 65; van Bruinessen, "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu", *BKI,* 146 (1990), 250-1; "Kitab Fiqih di Pesantren Indonesia", *Pesantren,* 6, I (1989), 48.

[115] Lihat Geertz, *Islam Observed,* 12-3; Noer, *The Modernist Muslim,* 12.

[116] Muhammad 'Arsyad, *Sabîl al-Muhtadîn,* MS. Jakarta: Perpustakaan Nasional, MI. 776, 2-4. Bandingkan dengan edisi cetakannya, Kairo: 1343/1925, 3-4.

kan sebagian besar dari sumber-sumber ini. Karya al-Rânirî *al-Shirât al-Mustaqîm,* yang dicetak pada margin *Sabîl al-Muhtadîn,* merupakan dasar uraian Mu<u>h</u>ammad 'Arsyad; dia selanjutnya menjadikan karya-karya para ulama tersebut di atas sebagai acuan-acuan utamanya. Dengan jalan itu, Mu<u>h</u>ammad 'Arsyad menguatkan hubungan dan koneksi intelektualnya dengan beberapa ulama penting dalam jaringan ulama. Karena kepopulerannya, *Sabîl al-Muhtadîn* memainkan peranan penting dalam menegakkan dominasi karya-karya tersebut sebagai acuan-acuan standar dari mazhab Syafi'i di Nusantara.

Sumbangan besar untuk penyebaran lebih lanjut doktrin-doktrin hukum Islam diberikan Dâwûd al-Fâtânî, ulama paling produktif di antara para ulama Melayu-Indonesia lainnya dalam abad ke-18. Dia juga merupakan contoh baik dari seorang ulama yang berhasil dalam usahanya mendamaikan aspek hukum dan aspek mistis Islam. Sementara kita akan membahas karya-karya utama Dâwûd al-Fâtânî mengenai tasawuf nanti, kita kini memusatkan perhatian pada karya-karyanya yang membicarakan tentang berbagai aspek syariat dan fikih. Yang paling penting di antaranya adalah *Bughyât al-Thullâb al-Murîd Ma'rifat al-'A<u>h</u>kâm bi al-Shawâb* yang membahas ibadah *(fiqh al'ibâdah),* dan *Furû' al-Masâ'il wa 'Ushûl al-Masâ'il* yang membicarakan aturan-aturan dan petunjuk-petunjuk dalam kehidupan sehari-hari. Selanjutnya ditulisnya karya-karya lebih kecil, seperti *Jâmi' al-Fawâ'id* mengenai berbagai kewajiban kaum Muslim terhadap sesama Muslim dan non-Muslim, *Hidayât al-Muta'allim wa 'Umdât al-Mu'allim* mengenai fikih secara umum, *Muniyyât al-Mushallî* mengenai salat, *Nahj al-Râghibîn fî Sabîl al-Muttaqîn* mengenai transaksi-transaksi perdagangan, *Ghayât al-Taqrîb* mengenai warisan *(farâ'idh), Idah al-Bâb li Murîd al-Nikâh bi al-Shawâb* mengenai masalah-masalah yang berkaitan dengan perkawinan dan perceraian, serta sejumlah tulisan-tulisan lebih pendek lainnya mengenai bagian-bagian fikih tertentu.[117]

---

[117] Lihat Abdullah, *Syeikh Daud bin Abdullah,* 55-99; Matheson & Hooker, "Jawi Literature in Patani", 21-6; Winstedt, *A History of Classical Malay,* 153-4.

Berasal dari lingkungan intelektual yang sama, tidaklah mengherankan, jika al-Fâtânî juga mendapatkan sebagian besar pemikiran dan ajarannya dari para ulama penting di atas. Sumber utama bagi karyanya *Bughyât al-Thullâb*, antara lain, *Minhâj al-Thâlibîn* karya al-Nawawî, *Fath al-Wahhâb* karya Zakariyâ al-Anshârî, *Tuhfat al-Muhtâj* karya 'Ibn Hajar al-Haytâmî, dan *Nihâyât al-Muhtâj* karya Syams al-Dîn al-Ramlî. Karya al-Fâtânî *Bughyât al-Thullâb* terdiri atas dua jilid yang masing-masing berisi 244 dan 236 halaman, dan dicetak berulang kali di Mekkah, Istanbul, Kairo, dan berbagai tempat di Nusantara. Menjelaskan secara perinci berbagai kewajiban keagamaan kaum Muslim *('ibâdah)*, karya ini dipandang sebagai buku paling sempurna mengenai aspek fikih yang khusus ini. *Bughyât al-Thullâb* sama populernya dengan *Sabîl al-Muhtadîn* karya Muhammad 'Arsyad, dan masih digunakan di banyak tempat di wilayah Melayu-Indonesia.[118]

Furû' al-Masâ'il adalah juga sebuah karya fikih yang bercakupan luas; sebuah edisi cetak ulang Mekkah (1257/1841), yang didasarkan atas edisi sebelumnya yang diterbitkan di Kairo (t.th.), terdiri atas dua jilid, masing-masing berisi 275 dan 394 halaman. Karya ini merupakan adaptasi dari karya Syams al-Dîn al-Ramlî, *al-Fatâwâ,* dan karya Husayn bin Muhammad al-Mahallî, *Kasyf al-Litsâm,* dan ditulis dalam bentuk tanya jawab. Dengan menggunakan gaya penulisan ini, al-Fâtânî memperkenalkan suatu metode baru dalam menjelaskan seluk-beluk fikih dengan cara yang dianggapnya menarik dan efektif untuk mengajarkan fikih kepada para pembacanya di wilayah Melayu-Indonesia.

Al-Fâtânî, melalui karya-karyanya di atas, juga memainkan peranan utama dalam sejarah fikih di Nusantara. Meskipun menggunakan judul berbahasa Arab, karya-karya itu sesungguhnya ditulis dalam bahasa Melayu. Ini mencerminkan tujuan al-Fâtânî agar kaum Muslim Melayu-Indonesia dapat memahami ajaran-ajaran syariat. Dia menggarisbawahi

[118] Abdullah, *Syeikh Daud bin Abdullah*, 99-100; Matheson & Hooker, "Jawi Literature in Patani", 21; M. Bin Honker, *Islamic Law in South-East Asia*, Singapore: Oxford University Press, 1984, 32; Van Bruinessen, "Kitab Fiqih di Pesantren", 48-9.

pentingnya syariat atau fikih bagi kaum Muslim dengan mengutip sebuah Hadis Nabi yang menyatakan, bahwa seorang fakih yang baik dapat mempertahankan dirinya secara lebih baik melawan kejahatan dibanding seribu orang Muslim yang menjalankan kewajiban agama tanpa disertai pengetahuan memadai tentang fikih.[119] Namun harus tetap diingat, al-Fâtânî bukanlah semata-mata seorang fakih besar atau seorang ahli dalam bidang syariat; dia juga seorang sufi *par excellence*, yang mempersembahkan sejumlah tulisan mengenai tasawuf dan kalam.

Sepanjang menyangkut periode abad ke-18, al-Pâlimbânî merupakan ulama paling bertanggung jawab terhadap penyebaran lebih jauh dari neo-sufisme di Nusantara. Dia terutama ahli mengenai tasawuf al-Ghazâlî. Sebagaimana diinformasikan al-Baythar, al-Pâlimbânî dikenal di kalangan rekan-rekannya sesama ulama di Haramayn karena keahliannya mengenai karya al-Ghazâlî *'Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*. Dia tidak hanya mengajar para muridnya tentang tasawuf al-Ghazâlî, mengimbau mereka mempelajari dan mempraktikkannya secara serius, tetapi juga menulis beberapa buku mengenainya, termasuk *Fadhâ'il al-Ihyâ' li al-Ghazâlî*.[120] Sudah diketahui, al-Rânirî, al-Sinkilî, dan al-Maqassarî juga mengacu pada al-Ghazâlî dalam karya-karya mereka, tetapi al-Pâlimbânî, lebih dari mereka semua, menjadikan *'Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* sebagai dasar utama bagi karya-karyanya. Karena itu, dia bisa secara tepat dianggap sebagai "penerjemah" paling menonjol karya-karya al-Ghazâlî di antara para ulama Melayu-Indonesia. Popularitas tasawuf al-Ghazâlî yang begitu luas di Nusantara tidak dapat dilepaskan dari upaya al-Pâlimbânî.

Mahakarya al-Pâlimbânî, yang beredar luas di Nusantara adalah dua kitab yang erat dikaitkan dengan tulisan-tulisan al-Ghazâlî, *Hidâyat al-Sâlikîn fî Sulûk Maslak al-Muttaqîn* dan *Sayr al-Sâlikîn ilâ 'Ibâdah Rabb*

---

[119] Dâwûd al-Fâtânî, *Hidâyât al-Muta'allim*, dikutip dalam Abdullah *Syekh Daud bin Abdullah*, 103-4.

[120] Al-Baythar, *Hilyât al-Basyar*, II, 851. *Fadhâ'il al-'Ihyâ' li al-Ghazâlî* tidak terdaftar dalam sumber-sumber Melayu di antara karya-karya al-Pâlimbânî.

al-'Âlamîn. Kedua karya ini ditulis dalam bahasa Melayu, dan karenanya dimaksudkan agar dibaca para pembaca Melayu-Indonesta yang lebih luas. *Hidâyat al-Sâlikîn,* yang diselesaikan di Mekkah pada 1192/1778, dicetak beberapa kali di Mekkah (1287/1870 dan 1303/1885), Bombay (1311/1895), Kairo (1341/1922), Surabaya (1352/1933), dan Singapura (t.th.). *Sayr al-Sâlikîn,* yang terdiri atas empat bagian, ditulis di Mekkah dan Tha'if antara 1193/1780 dan 1203/1788. Seperti *Hidâyat al-Sâlikîn, Sayr al-Sâlikîn* dicetak di Mekkah (1306/1888) dan Kairo (1309/1893 dan 1372/1953) dan selanjutnya juga dicetak ulang di Singapura, Malaysia, dan Indonesia.

Hidâyat al-Sâlikîn terutama membicarakan tentang aturan-aturan syariat yang ditafsirkan secara mistis. Seperti dikemukakan sendiri oleh al-Pâlimbânî, dia merupakan terjemahan karya al-Ghazâlî *Bidâyat al-Hidâyah.* Tetapi karya ini lebih tepat diistilahkan sebagai adaptasi dari *Bidâyat al-Hidâyah,* sebab menurut al-Pâlimbânî, dia menyampaikan beberapa topik yang terdapat dalam karya al-Ghazâlî *(Bidâyat al-Hidâyah)* dalam bahasa Jawi, sementara pada saat yang sama membuat sejumlah topik tambahan yang sesuai yang tidak diambil darinya.[121]

Al-Pâlimbânî, tentu saja, sangat tergantung pada *Bidâyat al-Hidâyah,* tetapi pada saat yang sama, dia juga mengambil beberapa bahan dari karya-karya al-Ghazâlî lain, seperti *'Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn, Minhâj al-'Âbidîn,* dan *al-'Arba'în fî 'Ushûl al-Dîn.* Lebih penting lagi, dia membuat sejumlah acuan kepada karya-karya dari beberapa tokoh terkemuka dalam jaringan ulama, seperti *Yawâqit al-Jawâhir* dari al-Sya'rânî,[122] *al-Durr al-Tsâmin* karya 'Abd Allâh al-'Aydarus,[123] *al-Bustân al-'Ârifîn* karya

[121] Al-Pâlimbânî, *Hidâyat al-Sâlikîn,* Surabaya: 1933, 3.

[122] Lihat al-Pâlimbânî, *Hidâyat al-Sâlikin,* 5. *Yawâqit al-Jawâhir* karya al-Sya'rânî dicetak di Kairo pada 1321/1904.

[123] Al-Pâlimbânî, *Hidâyat al-Sâlikin,* 7-8. Saya tidak dapat melacak *al-Durr al-Tsâmin* melalui berbagai sumber.

al-Qusyasyî,[124] dan *Nafhat al-'Ilâhiyyah* karya al-Sammânî.[125]

Dalam banyak hal, karya al-Pâlimbânî *Sayr al-Sâlikîn* merupakan penjelasan lebih lanjut dari ajaran-ajaran yang terdapat dalam *Hidâyat al-Sâlikîn.* Menurut al-Pâlimbânî, *Sayr al-Sâlikîn* merupakan terjemahan *Lubab 'Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn,* suatu versi ringkas *'Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn,* yang ditulis saudara laki-laki al-Ghazâlî, Ahmad bin Muhammad.[126] Tetapi *Sayr al-Sâlikîn* lebih dari sekadar terjemahan *Lubab 'Ihyâ'.* Seperti dalam *Hidâyat al-Sâlikîn,* al-Pâlimbânî dalam *Sayr al-Sâlikîn* mengambil bahan-bahan tambahan dari para ulama seperti 'Ibn 'Arabî, al-Jilî, 'Ibn 'Athâ' Allâh, al-Sya'rânî, al-Burhânpûrî, al-Syinnawî, al-Qusyasyî, al-Kuranî, al-Nabûlûsî, al-Bakrî, dan al-Sammânî.

Al-Pâlimbânî juga membuat acuan pada karya-karya para pendahulunya di wilayah Melayu-Indonesia, seperti al-Sinkilî, dan bahkan Syams al-Dîn al-Samatrânî,[127] yang dianggap sementara orang sebagai ulama menyimpang. Semua ini sekali lagi menggarisbawahi kenyataan bahwa al-Pâlimbânî mempunyai bukan hanya hubungan guru-murid, tetapi juga kaitan intelektual dengan banyak tokoh penting dalam jaringan ulama.

Saya tidak akan mengungkapkan secara perinci isi *Hidâyat al-Sâlikîn* dan *Sayr al-Sâlikîn.* Cukuplah dikatakan, kedua karya itu menguraikan prinsip-prinsip keyakinan Islam dan kewajiban-kewajiban agama yang harus dipatuhi para calon kelana di jalan mistis. Seperti banyak tokoh dalam jaringan ulama, al-Pâlimbânî percaya bahwa karunia Tuhan hanya dapat dicapai melalui keyakinan yang benar pada Keesaan Tuhan

---

[124] Al-Pâlimbânî, *ibid.,* 75. Baik al-Baghdâdi maupun Brockelmann tidak mendaftar *al-Bustân al-'Ârifîn* karya al-Qusyasyî, tetapi keduanya menyebutkan *Bustân al-'Âbidîn wa Rawdhat al-'Ârifîn* yang mungkin merupakan karya yang sama. Lihat al-Baghdâdî, *Hadâyat al-'Ârifîn,* I, 161; Brockelmann, *GAL,* II, 515.

[125] Al-Pâlimbânî, *Hidâyat al-Sâlikîn,* 273-4. Yang disebut al-Pâlimbânî *Nafhat al-'Ilâhiyyah* barangkali adalah karya al-Sammânî *al-Futûhât al-'Ilâhiyyah fî al-Tawajjuhât al-Rûhiyyah* dan *al-Nafhat al-Qudsiyyah.* Lihat Brockelmann, *GAL,* S II, 535.

[126] Al-Pâlimbânî, *Sayr al-Sâlikîn,* Kairo: Mushthafâ al-Bâbi al-Halabi, 1372/1953, I, 3. Bandingkan dengan H. Ritter, "al-Ghazali, Ahmad bin Muhammad", *EI²,* II, 1041.

[127] Lihat al-Pâlimbânî, *Sayr al-Sâlikîn,* III, 168-84.

yang mutlak dan kepatuhan penuh pada ajaran-ajaran syariat. Meski dia menerima pendapat-pendapat tertentu dari 'Ibn 'Arabî atau al-Jilî, terutama menyangkut doktrin *al-'Insân al-Kâmil* (Manusia Universal), al-Pâlimbânî menafsirkan mereka dipandang dari sudut ajaran-ajaran al-Ghazâlî. Dia memberikan tekanan dalam tasawufnya lebih banyak pada penyucian pikiran dan perilaku moral daripada pencarian mistisisme spekulatif dan filosofis. Dengan demikian, tasawufnya lebih merupakan tasawuf akhlak atau *tashawwuf 'amalî* ketimbang *tashawwuf falsafi*.[128]

Dengan penekanan semacam itu, al-Pâlimbânî menerima ajaran pokok dari para tokoh lain dalam jaringan ulama. Dia menyatakan, pemenuhan doktrin-doktrin syariat menyangkut ritual dan perbuatan baik merupakan jalan paling meyakinkan untuk mencapai kemajuan spiritual. Pada tingkat lebih tinggi, kemajuan selanjutnya akan dapat dicapai melalui intensifikasi *dzikr*. Al-Pâlimbânî mengemukakan tujuh jenis *dzikr*, yang masing-masing dirancang untuk meningkatkan kualitas *nafs* (jiwa), yang juga mempunyai tujuh tahap yang berkaitan.[129] Dia kemudian melanjutkan dengan menggambarkan secara perinci berbagai syarat *dzikr* yang akan memungkinkan seseorang yang mengamalkan-nya mencapai tujuan dimaksud.[130]

Sepanjang menyangkut *dzikr*-nya, meski al-Pâlimbânî terutama dikenal sebagai seorang syekh Sammaniyah, dia mengikuti ajaran-ajaran Tarekat Khalwatiyah. Ini tidak mengherankan, sebab dia menerima tarekat ini dari al-Sammânî.[131] Sesungguhnya, ajaran al-Pâlimbânî menyangkut tujuh jenis *dzikr* dan tujuh tahapan jiwa semula dikembangkan di lingkungan para sufi Khalwâtî, dan di kemudian hari diambil alih al-Sammânî sebagai ajaran-ajaran Sammaniyah.[132]

---

[128] Sebagian ajaran-ajaran al-Pâlimbânî dibahas dalam Quzwain, *Mengenal Allah*, terutama h. 32-138; M.U. el-Muhammady, "The Islamic Concept of Education according to Shaykh 'Abdu's Shamad of Palembang and Its Significance in Relation to the Issue of Personality Integration", *Akademika*, 1 (1972), 59-83.

[129] Al-Pâlimbânî, *Sayr al-Sâlikîn*, III, 12-3.

[130] Lihat al-Pâlimbânî, *Hidâyat al-Sâlikîn*, 270-2.

[131] Untuk silsilah Tarekat Khalwâtiyah al-Pâlimbânî, lihat *Sayr al-Sâlikîn*, III, 39-40.

[132] *Ibid.*, III, 12-13. Bandingkan dengan al-Sammânî, *al-Nafahât al-'Ilâhiyyah*, MS. Jakarta:

Tetapi, berbeda dengan kecenderungan di kalangan para Syekh Khalwatiyah untuk memupuk rasa individualisme dan kebebasan di antara para murid mereka, al-Pâlimbânî menganut ajaran-ajaran tasawuf lebih awal yang menekankan kedudukan mutlak para guru *vis-à-vis* murid-murid mereka. Al-Pâlimbânî, sejalan dengan al-Maqassarî, yang kebetulan juga seorang Syekh Khalwatiyah, menuntut kepatuhan penuh para murid kepada guru mereka. Agar para murid berhasil, mereka harus mengucapkan sumpah setia *(bay'ah)* kepada guru mereka dan mematuhi sepenuhnya, sebab dia merupakan pewaris atau wakil Nabi.[133] Pendeknya, para murid harus menyerahkan diri mereka kepada sang guru seperti "sesosok mayat di tangan orang yang memandikannya".[134]

Dari ajaran-ajaran ini, kita mendapat kesan bahwa al-Pâlimbânî mendukung semacam kepasifan setidaknya dalam bidang mistisisme, tetapi akan tidak adil jadinya jika kita memandangnya hanya dari ajaran-ajaran itu. Al-Pâlimbânî, seperti al-Maqassarî, seorang aktivis yang patut diteladani melawan kolonialisme Belanda, mendorong aktivisme di kalangan rekan-rekannya sesama kaum Muslim, seperti *jihâd* melawan Belanda.[135] Tampaknya adalah kepedulian al-Pâlimbânî terhadap para murid, yang mungkin tersesat jika mereka menempuh jalan mistis, yang membuatnya mengambil ajaran-ajaran ini. Oleh karena itu, dia bersikeras murid-murid perlu diberi petunjuk oleh guru-guru tepercaya, yang dapat mencegah mereka dari kebingungan menyang-kut doktrin-doktrin mistis.

Al-Pâlimbânî membagi para kelana di jalan mistis ke dalam tiga golongan: para pemula (*al-mubtadi*), golongan menengah (*al-mutawassith*), dan golongan lanjutan (*al-muntahi*). Untuk masing-masing golongan, al-Pâlimbânî menyarankan sejumlah bacaan. Daftar bacaannya sungguh menarik. Untuk para pemula, dia mendaftar tidak kurang

---

Perpustakaan Nasional, No. DCLII.

[133] Al-Pâlimbânî, *Hidâyat al-Sâlikîn*, 285; *Sayr al-Sâlikîn*, I, 16.

[134] *Ibid.*, III, 43-4.

[135] Lihat el-Muhammady, "The Islamic Concept," terutama h. 75-83.

dari 56 karya: antara lain, enam karya al-Ghazâlî, dua karya al-Anshârî, tujuh karya al-Sya'rânî, tiga karya 'Abd al-Qadîr al-'Aydarusî, satu karya al-Qusyasyî, al-Kuranî, Tâj al-Dîn al-Hindî, al-Sinkilî, sekitar 13 karya al-Bakrî dan al-Sammânî atau murid-murid mereka menyangkut doktrin dan praktik Tarekat Khalwatiyah dan Tarekat Sammaniyah, dan beberapa karya para ulama lain.[136] Sebagian besar karya ini semata-mata merupakan uraian tentang kewajiban pemenuhan syariat dalam kaitannya dengan tujuan mencapai kemajuan spiritual di jalan mistis. Dengan pilihannya terhadap karya-karya semacam ini, al-Pâlimbânî jelas bermaksud menunjukkan pada setiap calon kelana di jalan mistis bahwa syariat merupakan landasan dasar dari mistisisme Islam.

Pada tingkat menengah, al-Pâlimbânî membawa para pencari kebenaran untuk menggali tasawuf lebih dalam. Dia mendaftar tidak kurang dari 26 karya, yang kebanyakan lebih bersifat filosofis dan teologis.[137] Dia memasukkan *H̲ikam* karya 'Athâ' Allâh, yang harus dibaca bersamaan dengan penjelasan oleh Muh̲ammad bin 'Ibrâhîm bin al-'Ibâd, al-Qusyasyî, dan Ah̲mad bin 'Alan. Selanjutnya, dia mendaftar *H̲ikam* karya Raslân al-Dimasyqî. Karya ini kemungkinan besar adalah karya yang sama dengan *Risâlah fî al-Tawh̲îd,* sebab al-Pâlimbânî menyebutkan penjelasannya yang berjudul *Fath̲ al-Rah̲mân* oleh al-Anshârî.[138] Al-Pâlimbânî mengemukakan, dia membaca *H̲ikam* dan *Risâlah fî al-Tawh̲îd* bersama dengan penjelasan-penjelasannya oleh al-Nabûlûsî dan al-Sammânî. Al-Pâlimbânî juga memasukkan karya-karya teologis seperti *Yawâqit al-Jawâhir* dari al-Sya'rânî, *Miftâh̲ al-Mâ'iyyah fî al-Tharîqat al-Naqsyâbandiyyah* karya al-Nabûlûsî, dan beberapa karya al-Bakri dan al-Sammânî.[139]

Pada tingkat lanjutan, para kelana di jalan Tuhan diperkenalkan

[136] Lihat al-Pâlimbânî, *Sayr al-Sâlikin,* III, 177-9.

[137] *Ibid.*, III, 180-1.

[138] Untuk pembahasan mengenai *H̲ikam* atau *Risâlah fî al-Tawhid* dan *Fath̲ al-Rah̲mân,* lihat Drewes, *Directions,* 6-38.

[139] Al-Pâlimbânî, *Sayr al-Sâlikîn,* III, 180-1.

pada karya-karya lebih rumit dan, karenanya, agak kontroversial.[140] Di puncak daftar itu adalah karya-karya 'Ibn 'Arabî, termasuk *Fushush al-Hikam, Futûhât al-Makkiyyaht,* dan *Mawâqi' al-Nujum.* Selanjutnya adalah *al-'Insân al-Kâmil* karya al-Jili, *'Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* karya al-Ghazâlî, *Tuhfah al-Mursalah* karya al-Burhânpûrî bersama dengan penjelasan-penjelasannya yang ditulis al-Kuranî dan al-Nabûlûsî, *Lawâqih al-Anwâr al-Qudsiyyah* karya al-Sya'rânî, *Mir'at al-Haqâ'iq* karya al-Syinnawî, dan *Maslak al-Mukhtâr* karya al-Kuranî. Akhirnya, dia memasukkan karya-karya para ulama Melayu-Indonesia: *Jawâhir al-Haqâ'iq* dan *Tanbîh al-Thullâb fî Ma'rifat al-Mâlik al-Wahhâb* karya Syams al-Dîn al-Samatrânî,[141] *Ta'yîd al-Bayân Hâsyiyyah 'Idhah al-Bayân fî Tahqîq Masâ'il al-A'yân (sic!)* karya al-Sinkilî,[142] dan akhirnya karya al-Pâlimbânî sendiri, *Zâd al-Muttaqîn fî Tawhîd Rabb al-'Âlamîn.*[143] al-Pâlimbânî menyatakan bahwa *Zâd al-Muttaqîn* ditulis sebagai eksposisi doktrin *Wahdat al-Wujûd* sebagaimana yang diterimanya dari al-Sammânî dan muridnya Shiddîq bin 'Umar al-Khan.[144]

Al-Pâlimbânî, tak pelak lagi, sadar benar akan kemungkinan bahwa karya-karya semacam ini dapat menimbulkan kebingungan intelektual dan religius. Karena itu, karya-karya tersebut hanya diberikan pada murid-murid golongan lanjutan. Mereka yang belum benar-benar memahami dan mempraktikkan syariat serta hubungannya dengan hakikat mungkin akan tersesat atau bahkan terjerumus kepada kemurtadan akibat karya-karya semacam itu.[145]

Berkaitan dengan karya-karya yang disarankannya, al-Pâlimbânî

[140] Untuk daftar lengkap karya-karya itu, lihat al-Pâlimbânî, *ibid.*, III, 182-4.

[141] Bandingkan dengan C.A.O. van Nieuwenhuijze, *Samsu'l-Din van Pasai,* Leiden: Brill, 1945, 24.

[142] Karya ini tidak termasuk dalam daftar karya-karya al-Sinkili yang telah dikenal. Tetapi Voorhoeve, dengan mengutip al-Pâlimbânî, menyebutkannya secara sambil lalu. Lihat P. Voorboeve, *Bayan Tajalli,* Banda Aceh: PDIA, 1980, 45.

[143] *Zâd al-Muttaqin,* yang barangkali meringkaskan doktrin-doktrin pokok tasawuf al-Pâlimbânî, belum ditemukan.

[144] Lihat al-Pâlimbânî, *Sayr al-Sâlikîn,* III, 183.

[145] *Ibid.*, III, 171.

lagi-lagi menunjukkan kaitan intelektualnya dengan kecenderungan-kecenderungan dalam jaringan ulama sebelumnya. Dengan mengikuti al-Sya'rânî, al-Qusyasyî, al-Kuranî, al-Sinkilî, dan al-Maqassarî, yang bersikap sangat hati-hati untuk tidak memutuskan hubungan intelektual dan spiritual mereka dengan doktrin-doktrin mistis filosofis dari 'Ibn 'Arabî, al-Pâlimbânî melakukan upaya sendiri mendamaikan ajaran 'Ibn 'Arabî dengan ajaran al-Ghazâlî, dengan menekankan pentingnya penyucian pikiran dan pemenuhan kewajiban-kewajiban agama di jalan mistis. Al-Pâlimbânî menentang pandangan spekulatif yang tak terkontrol dalam mistisisme; dia mencela doktrin-doktrin yang dinamakan *wujûdiyyah mulhîd* (secara harfiah, kesatuan wujud ateistis) serta praktik persembahan religius untuk roh para leluhur.[146] Keyakinan dan praktik keagamaan ini tampaknya mempunyai sejumlah pengikut di Sumatera Selatan pada masa al-Pâlimbânî sehingga dia berusaha menghapuskannya.

Seperti al-Rânirî, al-Pâlimbânî membagi doktrin Wujudiyah ke dalam dua jenis: *wujûdiyyah mulhîd* (kesatuan wujud ateistis) dan *wujûdiyyah muwahhid* (kesatuan wujud unitarisme). Al-Pâlimbânî menyatakan, menurut para pengikut doktrin *wujûdiyyah mulhîd*, rukun iman pertama, yaitu *lâ ilâha illâ Allâh* (tidak ada Tuhan selain Allah), berarti "tidak ada hal semacam itu sebagaimana wujud kami, kecuali hanya wujud Tuhan, yaitu kami adalah wujud Tuhan".[147] Selain itu, al-Pâlimbânî menjelaskan:

> ... Lagi pula mereka itu *inna al-Haq subhânahû wa ta'âlâ laysa bi mawjûd illâ fî dhimm wujûd al-kâ'inât (sic!)*, yakni hakikat bahwa sesungguhnya Haq Ta'ala tiada wujud melainkan di dalam kandungan wujud segala makhluk, maka adalah mereka itu menisbatkan keesaan Haq Ta'ala di dalam wujud makhluk ... dan lagi pula kata mereka itu: "Kami dengan Allah sebangsa (dan) sewujud"; dan lagi pula kata mereka itu: "bahwa

[146] Al-Pâlimbânî, *Tuhfat al-Râghibîn fî Bayân Haqîqat 'Imân al-Mu'minîn*, MS Jakarta: Perpustakaan Nasional, MI. 719, 2, 25-6.

[147] *Ibid.*, 26.

Allah Ta'ala ketahuan zat (esensi)-Nya dan nyata kaifiat-Nya daripada pihak ada Ia Mawjud pada *khârij* (luar) dan pada zaman dan *makam* (tempat). Maka sekalian iktikad itu kafir" (*sic!*).[148]

Al-Pâlimbânî jelas tidak mengutip al-Rânirî dalam pengutukannya terhadap para pengikut *wujûdiyyah mulhîd.* Tetapi kedua ulama itu menganut ajaran yang sama. Al-Rânirî, misalnya, menyatakan bahwa:

> Maka sekarang kujagakan dan kunyatakan segala iktikad Wujudiyah yang *mulhîd* lagi *zindiq* .... Ketahui olehmu hai saudaraku dan bicarakan dengan hatimu dan saksamai dengan akalmu akan kata Wujudiyah yang *dhalâlah* (sesat), katanya bahwa wujud dan wujud semesta sekalian alam itu wujud Allah dan wujud Allah itu wujud kita dan wujud semesta sekalian alam .... Jika benar seperti iktikad Wujudiyah itu demikian, niscaya jadilah tiap-tiap segala sesuatu daripada *hayawânât* (binatang) dan *nabâtât* (tumbuhan) dan *jamâdât* (benda mati), dan *najâsât* (najis) sekalian itu Allah. Maha suci Allah lagi Amat Tinggi daripada kata kafir yang *dhalâlah* itu .... Dan lagi, jikalau benar seperti kata *mulhîd* itu, ... jikalau kita bunuh dan kita cencang akan seorang manusia atau lainnya, niscaya adalah (yang kita) bunuh dan (yang kita) cencang itu akan Allah Jua—Maha suci lagi Maha Tinggi Haqq Ta'ala daripada yang demikian.[149]

Sekali lagi, mengingatkan kita pada al-Rânirî, al-Pâlimbânî memasukkan para pengikut Wujudiyah *mulhîd* ke dalam kelompok orang-orang yang dinamakannya para sufi gadungan *(kaum yang bersufi-sufian dirinya).* Kelompok sufi gadungan lainnya, menurut al-Pâlimbânî, adalah para pengikut *hulûwiyyah* (doktrin inkarnasi Tuhan). Dia menyatakan, kesalahan mereka adalah karena mereka berkeyakinan

---

[148] *Ibid.*

[149] Al-Rânirî, *Ma' al-Hayyât li Ahl al-Mamât,* teks Melayu yang telah diromankan sepenuhnya dalam A. Daudy, *Syeikh Nuruddin al-Raniri,* Jakarta: Bulan Bintang, 1978, 44-5. Kutukan al-Rânirî atas doktrin *wujûdiyyah mulhîd* dapat ditemukan dalam banyak karyanya yang lain. Lihat, misalnya, dalam *Hujjat al-Shiddîq li Daf' al-Zindiq,* teks Melayu dalam huruf Arab, 56, 9-10, dalam P. Voorhoeve, *Twee Maleise Geschriften van Nuruddin ar-Raniri* Leiden: Brill, 1955.

Tuhan menginkarnasikan Diri-Nya ke dalam wujud manusia dan ciptaan lain.[150]

Mu<u>h</u>ammad 'Arsyad al-Banjarî diketahui hanya menulis satu karya mengenai tasawuf. Tetapi karena dia belajar bersama dengan al-Pâlimbânî dalam lingkungan sosial dan intelektual yang sama, bisa diasumsikan dia mempunyai pandangan-pandangan yang sama dengan al-Pâlimbânî menyangkut masalah itu. Mu<u>h</u>ammad 'Arsyad menentang doktrin *wujûdiyyah mulhîd.* Menurut tradisi setempat, beberapa tahun setelah dia kembali, seorang ulama bernama <u>H</u>aji 'Abd al-<u>H</u>amîd Abulung datang ke Kalimantan Selatan. Meski kehidupannya diliputi kekaburan, yang jelas adalah bahwa 'Abd al-<u>H</u>amîd memperkenalkan kepada kaum Muslim setempat jenis ajaran yang oleh al-Pâlimbânî dan al-Rânîrî digolongkan sebagai *wujûdiyyah mulhîd.* 'Abd al-<u>H</u>amîd diriwayatkan mengajarkan bahwa 'tidak ada wujud kecuali Tuhan. Tidak ada 'Abd al-<u>H</u>amîd selain Tuhan; Dia adalah aku dan aku adalah Dia".[151]

Akibatnya, kebingungan keagamaan menyebar di kalangan penduduk dan 'Abd al-<u>H</u>amîd dipanggil menghadap pengadilan istana. Tetapi dia berpegang teguh pada keyakinannya. Hal ini mendorong Mu<u>h</u>ammad 'Arsyad mengeluarkan fatwa yang menyatakan ajaran 'Abd al-<u>H</u>amîd adalah sesat dan Sultan Ta<u>h</u>mîh Allâh memerintahkan hukuman mati baginya.[152] Ini mengingatkan kita kepada perburuan dan pembunuhan terhadap pengikut *wujûdiyyah* di Aceh pada masa al-Rânirî.

Menurut pendapat al-Pâlimbânî, sufi sejati adalah penganut doktrin *wujûdiyyah muwa<u>hh</u>id.* Sufi kelompok ini menegaskan Keesaan Tuhan yang mutlak dalam diri-Nya. Mereka dinamakan *wujûdiyyah* sebab kepercayaan mereka dan kecenderungan intelektual mereka terpusat

---

[150] Lihat al-Pâlimbâni, *Tuhfat al-Râghibîn,* 19-26.

[151] Halidi, *Syekh Muhammad Arsjad,* 11-2; Usman, *Urang Banjar,* 60-1; Mansur, *Kitab ad-Durun Nafis,* 4.

[152] Halidi, *Syekh Muhammad Arsjad,* 12; Usman, *Urang Banjar,* 61; Mansur, *Kitab ad-Durun Nafis,* 4.

pada Keesaan mutlak Tuhan.[153] Al-Pâlimbânî tidak menguraikan ajarannya mengenai sufi sejati. Namun jelas dari pernyataan pendek al-Pâlimbânî, bahwa para sufi sejati memberi tekanan lebih banyak pada transendensi Tuhan daripada imanensi-Nya. Meski mereka menerima pendapat bahwa Tuhan ada dalam ciptaan adalah laknat bagi mereka mendengar pernyataan bahwa Tuhan sama dengan makhluk.

Al-Pâlimbânî mempunyai pandangan yang sama dengan banyak tokoh dalam jaringan ulama bahwa Tuhan dan alam raya adalah dua entitas yang berbeda, masing-masing mempunyai hakikat yang berlainan. Pada tahap ini, al-Pâlimbânî dan banyak tokoh dalam jaringan ulama menerima pandangan 'Ibn 'Arabî bahwa alam raya merupakan ungkapan luar *(al-a'yân al-khârijiyyah)* dari Tuhan. Karena itu, ungkapan luar Tuhan bukanlah Tuhan sendiri; ia semata-mata bayangan wujud Tuhan.

Dengan pandangan semacam ini, doktrin *wujûdiyyah muwah̲hid* pada dasarnya sama dengan doktrin *wahdat al-wujûd* 'Ibn 'Arabî, yang menyatakan semua wujud ciptaan dapat eksis hanya jika Tuhan mengungkapkan diri-Nya. Manusia dan ciptaan-ciptaan lainnya, pada pokoknya, terpisah dari diri Tuhan, dan hanya melalui wahyu, sebagai jalan pembuka dari Tuhan sendiri, mereka dapat menyatu kembali dengan Tuhan. Penyatuan kembali ini mensyaratkan penyucian dan kepatuhan penuh pada norma Ilahi di pihak manusia. Semua ini pada akhirnya menuntun pada suatu tahap, yaitu manusia sepenuhnya menyadari kesatuan wujud. Tahap *wahdat al-wujûd* ini dinamakan juga oleh al-Pâlimbânî sebagai tahap *tawh̲îd al-shiddîqîn,* yaitu tauhid dari orang yang benar, yang kemajuan spiritualnya membuatnya hanya memikirkan Tuhan semata; mereka tiba pada kesadaran bahwa tidak ada wujud lain kecuali Tuhan. Seperti dikemukakan al-Pâlimbânî:

> Dan tauhid yang keempat ini tiada dia (yang mencari kebenaran) melihat di dalam wujud alam ini melainkan zat (esensi). Tuhan Yang Maha Esa Yang *Wâjib al- Wujûd,* yaitu pemandangan orang yang *shiddîqîn* (per-

---

[153] Al-Pâlimbânî, *Tuhfat al-Râghibîn*, 26.

caya penuh) dan yang *'ârifîn* (yang tahu secara gnostik) dan dinamakan akan dia oleh ahli sufi *fanâ'* di dalam tauhid; maka tiada melihat ia akan dirinya, karena batinnya itu karam ia dengan *syuhûd* (memandang) akan Tuhan Yang Esa Yang Sebenarnya.[154]

Pada titik ini al-Pâlimbânî berhasil dalam usahanya mendamaikan tradisi 'Ibn 'Arabî dengan tradisi al-Ghazâlî. Konsep tahap keempat, tauhid dari para *shiddîqîn,* yang diambil dari al-Ghazâlî,[155] disejajarkan al-Pâlimbânî dengan *wahdat al-wujûd-nya* 'Ibn 'Arabî. Tetapi ini bukan berarti mereka sama, apalagi identik.

Untuk menjelaskan wahyu Tuhan sesuai dengan konsep *wahdat al-wujûd* atau untuk mencapai *fanâ'* dalam tahap keempat tauhid, al-Pâlimbânî memakai doktrin tujuh tahap wahyu atau tujuh tingkatan wujud *(martabat tujuh).* Doktrin ini pada mulanya dikembangkan 'Ibn 'Arabî tetapi kemudian ditafsirkan kembali dalam pengertian yang lebih ortodoks oleh al-Burhânpûrî. Menurut al-Burhânpûrî, Tuhan mengungkapkan diri-Nya *(ta'ayyun* atau *tajallî)* melalui tujuh tahap wujud. Penciptaan manusia merupakan tahap terakhir dari pengungkapan Tuhan.[156] Sementara al-Burhânpûrî yakin bahwa tak seorang pun akan mampu menangkap esensi dari wujud sejati,[157] al-Pâlimbânî menyatakan bahwa itu dapat diketahui melalui *ma'rifah* (pengetahuan gnostik), yang terpusat dalam *qalb* (secara harfiah, hati = intuisi).[158] Dengan menekankan ajaran-ajaran al-Ghazâlî, al-Pâlimbânî beranggapan *ma'rifah* dapat dicapai melalui penyucian dan konsentrasi spiritual, yang kesemuanya akan mengakibatkan, seperti dikatakan al-Ghazâlî, timbulnya "penyaksian akan esensi Tuhan."[159]

---

[154] Al-Pâlimbânî, *Sayr al-Sâlikin,* IV, 103.

[155] Lihat al-Ghazâlî, *'Ihyâ' 'Ulûm al-Din,* Kairo: 1387/1967, 4 jilid, IV, 240.

[156] Karya al-Burhânpûrî dalam bahasa Arab dan Jawa serta terjemahannya dalam bahasa Inggris diberikan dalam A.H. Johns, *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet,* Canberra: The Australian National University, 1965.

[157] Lihat al-Burhânpûrî, *The Gift,* 140.

[158] Al-Pâlimbânî, *Sayr al-Sâlikîn,* IV, 36, 123.

[159] Lihat al-Ghazâlî, *'Ihyâ',* IV, 85, 240.

Usaha mendamaikan tradisi tasawuf al-Ghazâlî yang berorientasi pada syariat dengan tradisi tasawuf filosofis 'Ibn 'Arabî juga dilakukan Muhammad Nafîs dalam karyanya *Durr al-Nafîs*. Karya ini, yang diselesaikan di Mekkah pada 1200/1785, beredar luas. Dicetak beberapa kali di berbagai tempat di Timur Tengah dan di Nusantara, ia masih digunakan di banyak tempat di wilayah Melayu-Indonesia. *Durr al-Nafîs* ditulis dalam bahasa Jawi, sehingga ia dapat dibaca oleh orang-orang yang tidak dapat membaca huruf Arab.[160]

Pengamatan sekilas pada *Durr al-Nafîs* menegaskan kenyataan, bahwa Muhammad Nafîs dengan sadar juga berusaha mendamaikan tradisi al-Ghazâlî dan tradisi 'Ibn 'Arabî. Dalam mempersiapkan karya ini, di samping menggunakan ajaran-ajaran lisan dari guru-gurunya di Haramayn, dia memanfaatkan benar *Futûhât al-Makkiyah* dan *Fushush al-Hikam* karya 'Ibn 'Arabî, *Hikam* karya 'Athâ' Allâh, *al-'Insân al-Kâmil* karya al-Jilî, *'Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* dan *Minhâj al-'Âbidîn* karya al-Ghazâlî, *Risâlat al-Qusyairiyyah* karya al-Qusyairî, *Jawâhir wa al-Durar* karya al-Sya'rânî, *Mukhtashar al-Tuhfat al-Mursalah* karya 'Abd Allâh bin 'Ibrâhîm al-Mirghanî, dan *Manhal al-Muhammadiyyah* karya al-Sammânî.[161]

Menurut Muhammad Nafîs, keesaan Tuhan (tauhid) terdiri atas empat tahap: *tawhîd al-af'âl* (keesaan perbuatan Tuhan), *tawhîd al-shifat* (keesaan sifat-sifat tuhan), *tawhîd al-'asmâ'* (keesaan nama-nama Tuhan), dan *tawhîd al-dzât* (keesaan esensi Tuhan). Pada tahap tertinggi, *tawhîd al-dzât,* para pencari kebenaran akan mengalami *fanâ',* dan selama itu mereka akan dapat mencapai penyaksian atau penglihatan *(musyâhadah)* esensi Tuhan. Seperti al-Pâlimbânî, Muhammad Nafîs percaya, zat Tuhan tidak dapat diketahui melalut pancaindra dan akal: hanya dengan *kasyf* (intuisi langsung) sajalah orang akan mampu

---

[160] Lihat Van Ronkel, *Catalogus*, 402; *Ensiklopedi Islam*, II, 616; G.F. Pijper, *Fragmenta Islamica*, 64; Mansur, *Kitab ad-Durun Nafis*, 5-8.

[161] Untuk analisis lebih jauh atas *Durr al-Nafis*, lihat Mansur, *Kitab ad-Durun Nafis*, 14-59; Abdullah, "Syeikh Muhammad Nafis".

menangkap zat Tuhan.[162]

Muhammad Nafîs menekankan pentingnya kepatuhan kepada syariat baik lahir maupun batin untuk mencapai tahap *kasyf.* Mustahil bagi seseorang mencapai tahap itu tanpa menguatkan daya spiritualnya dengan cara menjalankan ibadah-ibadah dan kewajiban-kewajiban lain yang ditetapkan dalam syariat.

Suatu telaah komprehensif atas ajaran-ajaran mistis Dâwûd al-Fâtânî kini belum ada, tetapi jelas bahwa dia adalah juga pendukung kuat tasawuf al-Ghazâlî sekaligus penganut tradisi 'Ibn 'Arabî yang menonjol di kalangan para ulama Melayu-Indonesia. Al-Fâtânî diketahui menulis beberapa karya yang sejalur dengan doktrin al-Ghazâlî, dengan judul *Tarjamah Bidâyat al-Hidâyah* dan *Minhâj al-'Âbidîn.*[163] Bagi al-Fâtânî, al-Ghazâlî adalah sufi terbesar. Seperti dikatakannya, 'Imâm al-Ghazâlî adalah bagaikan laut dalam, yang menyimpan mutiara-mutiara sangat berharga, yang tidak dapat ditemukan di laut-laut lainnya.[164]

Menurut al-Fâtânî, sufi terbesar kedua setelah al-Ghazâlî adalah al-Sya'rânî. Dia mengemukakan dalam catatan pendahuluan untuk terjemahannya atas karya al-Sya'rânî, *Kasyf al-Ghummah,* bahwa al-Sya'rânî adalah "penghulu" (guru)-nya yang menuntunnya di jalan Tuhan.[165] Karena itu, tidak mengherankan jika al-Fâtânî, seperti al-Sya'rânî, dengan gigih mempertahankan doktrin 'Ibn 'Arabî tentang *wahdat al-wujûd* dan tujuh tahapan wujud dalam sebuah karya yang tidak banyak dikenal namun penting berjudul *Manhâl al-Shâfi fî Bayân Rumuz Ahl al-Shûfî.*[166]

---

[162] Mansur, *Kitab ad-Durun Nafis,* 42, 43, 45-50, 58; Abdullah, "Syeikh Muhammad Nafis", 112, 116-7.

[163] Lihat Matheson & Hooker, "Jawi Literature", 24; Abdullah, *Syeikh Daud bin Abdullah,* 61, 77.

[164] Abdullah, *ibid.,* 109.

[165] *Ibid.,* 74, 111, 168. *Kasyf al-Ghummah* termasuk dalam daftar karya-karya al-Sya'rânî. Lihat Michael Winter, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt: Studies in the Writings of 'Abd al-Wahhab al-Sya'rani,* New Brunswick: Transaction Books, 1982, 8.

[166] Abdullah, *ibid.,* 62. Untuk penjelasan panjang mengenai isi *Manhâl al-Shâfi,* lihat Abdullah, "Syeikh Daud bin Abdullah al-Fathani", dalam karyanya *Perkembangan Ilmu Ta-*

Al-Fâtânî bersikap sangat kritis terhadap orang-orang yang menampilkan diri mereka sebagai sufi, sedangkan dalam kenyataannya mereka adalah sufi gadungan (berlagak seperti sufi) yang tidak mengenal ajaran-ajaran tasawuf yang sebenarnya. Menurut al-Fâtânî, di antara kelompok sufi gadungan itu adalah orang-orang yang menyatakan diri mereka telah mencapai penyatuan (*'ittihâd*) dengan Tuhan. Dengan keras dia mencela mereka:

> Dikehendaki dengan *'ittihâd* pada lisan *'ahl al-shûfi* ialah fana kehendak hamba di dalam kehendak Tuhannya. Maka tiada lagi bagi hamba itu mempunyai kehendak serta hak Ta'ala, melainkan dengan hukum *tabî'iyyah*. Adapun yang dikehendaki oleh ahli *'ittihâd* itu, maka prasangka mereka itu bahwasanya zat mereka itu jadi zat Allah Ta'ala. Dan ini adalah kufur amat besar. Yang menyembah berhala ringan kelakuannya daripada mereka itu .... Maka mereka itu menyangka bahwa mereka itu *'ayn al-Haq*, yaitu *zur* (bohong) .... Dan ia adalah di dalam *hadrat* iblis.[167]

Dalam kaitannya dengan pandangan ini, al-Fâtânî menganggap *Manhâl al-Shâfî* sebagai jawaban dan penjelasan atas berbagai konsep dan pengertian dalam tasawuf. Karena itu, di samping membahas konsep-konsep semacam *wahdat al-wujûd,* martabat tujuh, dan masalah-masalah mistik-teologis lainnya, al-Fâtânî melengkapi karyanya ini dengan suatu daftar beberapa pengertian kunci dalam perbendaharaan kata-kata sufi. Dalam catatan pendahuluan untuk *Manhâl al-Shâfî,* pengarang sekali lagi mengecam para sufi gadungan yang memahami secara keliru konsep, *wahdat al-wujûd,* misalnya, sebab mereka hanya berpegang pada makna harfiahnya. Karena alasan itu, dia mengingatkan kaum Muslim bahwa buku-buku yang membicarakan topik-topik seperti itu hendaknya hanya dibaca para ahli atau orang-orang yang mempunyai landasan kuat dalam "Tarekat Muhammadiyah".[168]

---

sawuf, 121-46.

[167] Al-Fâtânî, *Ward al-Jawâhir,* 55, dikutip dalam Abdullah, *Syekh Daud bin Abdullah,* 107.

[168] Untuk pembahasan lebih jauh tentang tasawuf al-Fâtânî, lihat Abdullah, 'Syekh Daud bin Abdullah al-Fatani", 124-58; *Syekh Daud bin Abdullah,* 106-111.

Kenyataan bahwa para ulama Melayu-Indonesia dalam abad ke-18 terus berpegang pada doktrin pokok 'Ibn 'Arabî tidaklah begitu mengherankan. Sebab, meski ada kecaman atas konsep *wahdat al-wujûd,* sesungguhnya ia merupakan doktrin dasar dan utama dari segala jenis tasawuf. Kecaman terhadap doktrin ini oleh para ulama seperti 'Ibn Taymiyah (w. 728/1329), al-Subkî (w. 743/1344), dan 'Ibn Khaldûn (w. 780/1378) pada dasarnya dilandaskan atas kenyataan bahwa doktrin tersebut dapat dipahami secara keliru. Ia dapat menuntun pada keyakinan, bahwa ada kesinambungan atau kesatuan penuh antara makhluk dengan Tuhannya. Dengan kata lain, ia dapat membawa seseorang pada paham panteisme yang dilaknat para ulama hukum *('ahl al-syar'î).*

Penting dicatat, doktrin *wahdat al-wujûd,* anehnya dibela pula oleh beberapa ulama hukum dan Hadis terkemuka, termasuk Muhyi al-Dîn al-Nawawî (w. 676/1278), Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, dan Zakariyâ al-Anshârî. Saya telah menunjukkan dalam Bab III, bagaimana al-Anshârî, misalnya, mempunyai *'isnâd* Hadis yang terlacak ke belakang hingga 'Ibn 'Arabî. Pembela paling gigih 'Ibn 'Arabî di kalangan para neo-Sufi adalah, al-Sya'rânî, yang kepadanya banyak tokoh dalam jaringan ulama mendasarkan ajaran-ajaran mistis mereka.[169]

Penting diingat, banyak tokoh dalam jaringan ulama sejak al-Qusyasyî, al-Kuranî, 'Utsmân bin Fûdî, al-Sinkilî, al-Maqassarî, al-Pâlimbânî, dan Muhammad Nafîs hingga al-Fâtânî menanggapi dengan cara yang sama tentang kontroversi di sekitar doktrin-doktrin 'Ibn 'Arabî. Seperti al-Sya'rânî, mereka berkeras, bahwa doktrin-doktrin 'Ibn 'Arabî hendaknya tidak dibaca secara harfiah; mereka harus dipahami dalam kaitannya dengan konsep-konsep mistis lain.

Untuk menghindari salah tafsir atas doktrin-doktrin 'Ibn 'Arabî,

---

[169] Untuk pembahasan lebih lanjut mengenai pembelaan al-Sya'rânî atas 'Ibn 'Arabî, lihat Michael Winter, *Society and Religion,* terutama h. 160-12. Bandingkan dengan A. Ates, "'Ibn 'Arabi, Muhyi'l-Din 'Abu 'Abd Allah bin Muhammad bin 'Ali bin Muhammad bin 'Arabi al Hatimi al-Ta'i," *EI²*, III, terutama h. 710-11. Untuk pembelaan al-Suyûthî atas 'Ibu 'Arabî terhadap tuduhan murtad dan bahkan kafir, lihat E.M. Sartain, *Jalal al-Din al-Suyuthi,* 2 jilid, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, I, 26.7.

para ulama ini bersatu pendapat mendorong murid-murid di jalan mistis untuk membaca buku-buku 'Ibn 'Arabî setelah mereka mencapai tingkat *khâshsh* (elite). Murid-murid harus mempunyai landasan kuat dalam semua aspek doktrin mistiko-filosofis dan memahami sepenuhnya hubungan mereka dengan ajaran-ajaran hukum Islam sebelum dapat memahami ajaran-ajaran 'Ibn 'Arabî dalam konteksnya yang benar. Juga penting dicatat, para ulama ini bersikap sangat hati-hati untuk tidak mengaitkan diri mereka sepenuhnya dengan 'Ibn 'Arabî; mereka juga mengutip para elite lain, yang dengan suara bulat dianggap sebagai ulama "ortodoks", seperti al-Ghazâlî, sebagai sumber-sumber utama mereka.

2. Jihad dan Pembaruan Radikal

Tasawuf, terutama di kalangan kaum Muslim modernis, sering dianggap sebagai salah satu penyebab utama kemunduran dunia Islam. Secara religius, tasawuf dituduh sebagai sumber *bid'ah* dan *takhayyul* atau *khurâfât*. Secara sosial, tasawuf disalahkan karena menarik massa Muslim ke arah "kepasifan" dan penarikan diri *('uzlah)* dari permasalahan duniawi. Ia dianggap mendorong sikap pelarian diri *(escapism)* dari kemunduran sosio-ekonomi dan politik masyarakat Muslim. Akibatnya, demikian tuduhan itu, masyarakat Muslim tidak berhasil berpacu dengan dunia Barat yang kian maju, yang sejak awal abad ke-17 semakin mengacau *Dâr al-Islâm*.[170]

Sebagian besar tuduhan itu tidak mempunyai dasar yang kuat. Tidak perlu mengulang argumen-argumen dan bukti-bukti yang ditunjukkan dalam seluruh esai ini, bahwa ajaran pokok tasawuf yang telah diperbarui atau neo-sufisme bersifat murni. Ia menuntut kepatuhan penuh, baik secara lahir maupun batin, kaum Muslim kepada ajaran ortodoks, atau lebih tepat lagi, kepada syariat. Para tokoh dalam jaringan ulama

[170] Untuk ringkasan yang bagus dari tuduhan-tuduhan kaum modernis terhadap tasawuf, lihat Fazlur Rahman, *Islam*, edisi kedua, Chicago: University of Chicago Press, 1966, 212-34, 144-8.

bersepakat, sama sekali mustahil bagi para sufi mencapai tujuan spiritual mereka tanpa mematuhi sepenuhnya doktrin ortodoks Islam. Mereka, tentu saja, mengakui adanya manifestasi dan praktik yang menyimpang dari tasawuf yang sebenarnya, terutama pada tingkat massa, tetapi hal itu terutama disebabkan kurangnya pemahaman atas ajaran-ajaran tasawuf yang murni. Karena itu, tasawuf itu sendiri tidak boleh dianggap bertanggung jawab atas semua *bid'ah* dan *khurafât* yang terdapat di kalangan masyarakat Muslim.

Begitu pula tuduhan kaum modernis bahwa tasawuf mendorong kepasifan dan penarikan diri dari permasalahan duniawi hanya didasarkan terutama pada ketidaktahuan dan kekeliruan pengertian tentang keseluruhan ajaran tasawuf. Saya telah membuktikan sepanjang pembahasan ini bahwa tak seorang pun di antara para tokoh kita dalam jaringan ulama mengajarkan kepasifan dan penarikan diri. Sebaliknya mereka mengimbau kaum Muslim agar aktif; bagi mereka, pemenuhan kewajiban duniawi kaum Muslim merupakan bagian integral dari kemajuan spiritual dalam perjalanan mistis.

Dalam kasus para ulama Melayu-Indonesia pada abad ke-17, kita melihat al-Rânirî, al-Sinkilî, dan al-Maqassarî menampilkan diri mereka sebagai sufi-sufi teladan, yang memberikan perhatian bukan hanya kepada perjalanan spiritual mereka sendiri, melainkan juga kepada masalah dan tugas duniawi, dengan memegang jabatan sebagai mufti di kesultanan masing-masing. Al-Maqassarî bahkan melangkah begitu jauh dengan menjadi salah seorang pemimpin dan pahlawan terpenting dalam Perang Banten melawan Belanda.

Hal ini juga terjadi pada para ulama Melayu-Indonesia dalam abad ke-18. Saya telah mengemukakan sebelumnya tentang pembaruan dan aktivisme Mu<u>h</u>ammad 'Arsyad; dia adalah perintis diadakannya jabatan mufti dan didirikannya lembaga-lembaga pendidikan Islam di Kesultanan Banjar. Meski Kesultanan ini sejak 1021/1612 dan seterusnya selalu diganggu Belanda sebelum mereka akhirnya menundukkannya pada 1237/1860, agak mengherankan Mu<u>h</u>ammad 'Arsyad hampir tidak

pernah menyebutkan tentang perjuangannya melawan Belanda. Baik karya-karyanya sendiri maupun sumber-sumber lain tidak ada yang menunjukkan bahwa dia pernah mengajarkan doktrin *jihâd* (perang suci) melawan Belanda.[171]

Anjuran untuk jihad justru datang dari al-Pâlimbânî dan al-Fâtânî, yang melewatkan sebagian besar hidup mereka dan meninggal dunia di Haramayn. Ini adalah bukti kuat keterikatan sangat erat dan kepedulian mereka yang begitu besar pada Islam di Tanah Air mereka. Ini menunjukkan, mereka bukanlah sufi-sufi yang digambarkan kaum Muslim modernis, yang hanya disibukkan perjalanan spiritual mereka dan terasing dari masyarakat mereka pada umumnya. Ini juga mengisyaratkan, kontak dan komunikasi antara wilayah Melayu-Indonesia dengan Haramayn dapat dipertahankan dengan baik, sehingga para ulama Jawi mendapatkan informasi memadai mengenai perkembangan Islam di Nusantara, terutama dalam kaitannya dengan penetrasi yang terus-menerus dilakukan kaum kafir.

Lebih dari sekali al-Pâlimbânî mendorong kawan-kawannya sebangsa Melayu-Indonesia untuk melancarkan jihad melawan kaum kolonial Eropa. Voorhoeve dan Drewes bahkan menyatakan, jihad merupakan salah satu keahlian al-Pâlimbânî.[172] Ini tampaknya merupakan pernyataan yang agak berlebihan yang dapat menimbulkan kesalahpahaman dan penyimpangan dari ajaran-ajaran al-Pâlimbânî secara keseluruhan.

Karya utama al-Pâlimbânî menyangkut jihad adalah *Nashîhah al-Muslîm wa Tadzkirah al-Mu'minin fî Fadhâ'il al-Jihâd fî Sabîl Allâh wa Karâmah al-Mujâhidîn fî Sabîl Allâh.*[173] Kitab ini, tak diragukan lagi,

---

[171] Lihat Halidi, *Ulama Besar Kalimantan*, 6-8; Zamzam, *Syekh Muhammad 'Arsyad*, 17-3; Usman, *Urang Banjar*, 56-9, 66-88.

[172] G.W.J. Drewes, "Further Data concerning Abd al-Samad al-Palimbani", *BKI*, 132 (1976), 269, 274.

[173] Untuk MSS dari karya ini, lihat Perpustakaan Nasional Jakarta, MSS No. CCIX dan V.d.W. 51; Leiden University, F.Or. A 20c. Untuk garis besar mengenai isi *Fadhâ'il al-Jihâd*, lihat Ph. S. van Ronkel, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts preserved in*

adalah karya pertama jenis ini yang dikenal luas di Nusantara. Namun *Fadhâ'il al-Jihâd* jelas dimaksudkan untuk dibaca bukan hanya oleh para pembaca Melayu-Indonesia, tetapi juga oleh khalayak lebih luas, sebab karya itu ditulis dalam bahasa Arab. Tampaknya dia dengan sengaja tidak menuliskannya dalam bahasa Melayu sehingga, menurut perkiraannya, Belanda tidak akan memahaminya. Karya ini terdiri atas tujuh bab, yang menguraikan tentang keutamaan-keutamaan perang suci menurut Al-Qur'an dan Hadis, merupakan tulisan ringkas namun penting mengenai subjek itu. Setelah menjelaskan bahwa wajib bagi kaum Muslim melancarkan perang suci melawan kaum kafir, al-Pâlimbânî menutup *Fadhâ'il al-Jihâd* dengan sebuah doa pendek yang akan membuat kaum *mujâhidîn* (orang-orang yang melakukan jihad) kebal tak terkalahkan.

Snouck Hurgronje menyatakan, karya al-Pâlimbânî *Fadhâ'il al-Jihâd* merupakan sumber utama berbagai karya mengenai jihad dalam Perang Aceh yang panjang melawan Belanda. Ia menjadi model dari versi Aceh mengenai imbauan kepada kaum Muslim agar berjuang melawan kaum kafir.[174] Dikenal secara kolektif sebagai *Hikayat Prang Sabi*, karya-karya semacam itu memainkan peranan penting dalam menunjang semangat juang orang Aceh sepanjang perang yang berlarut-larut antara 1873 hingga awal abad ke-20. Roff dengan tepat menyatakan, perlawanan bangsa Aceh terhadap serangan Belanda dari tahap awal menunjukkan karakter jihad yang dipimpin ulama independen yang paling cocok mengorganisasi dan melaksanakan perang suci.[175]

Imbauan al-Pâlimbânî kepada kaum Muslim Melayu-Indonesia untuk melancarkan jihad tidak terbatas pada penulisan *Fadhâ'il al-Jihâd*. Dia juga diketahui menulis surat-surat, tiga di antaranya berhasil disita

---

the Museum of the Batavia Society of Arts and Sciences, Batavia & The Hague: Albrecht & Nijhoff, 1913, 139-40.

[174] C.S. Hurgronje, *The Achehnese*, 2 jilid, terj. A.W.S. Sullivan, Leiden: Brill, 1906, 119-20.

[175] Lihat W.R. Roff, "South-East Asian Islam in the Nineteenth Century", dalam P.M. Holt, *et al.* (peny.), *The Cambridge History of Islam*, Cambridge: University Press, 1970, II, 178-80. Bandingkan dengan M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia*, London: Macmillan, 1981, 136-8.

Belanda. Surat-surat tersebut berisi desakan kepada para penguasa dan pangeran Jawa untuk melakukan perang suci melawan kaum kafir. Surat-surat itu ditulis dalam bahasa Arab dan di kemudian hari diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa dan selanjutnya ke dalam bahasa Belanda. Penulis surat itu menamakan dirinya Mu<u>h</u>ammad, tetapi dalam teks dari terjemahan bahasa Jawa dia dikenali sebagai 'Abd al-Ra<u>h</u>mân, seorang ulama Palembang di Mekkah. Drewes menyimpulkan, penulisnya adalah 'Abd al-Samad al-Pâlimbânî.[176] Sebagaimana dikemukakan terdahulu, menurut sumber-sumber Arab, al-Pâlimbânî juga disebut 'Ibn 'Abd al-Ra<u>h</u>mân.

Surat pertama, yang diterjemahkan ke dalam bahasa Belanda di Semarang, Jawa Tengah, pada 22 Mei 1772, ditujukan kepada sultan Mataram, Hamengkubuwana I, yang sebelumnya dikenal sebagai Pangeran Mangkubumi. Setelah mengucapkan puji-pujian yang cukup panjang kepada Tuhan, al-Pâlimbânî menulis:

> ... suatu contoh dari kebaikan Tuhan adalah bahwa Dia telah menggerakkan hati penulis (al-Pâlimbânî) untuk mengirimkan sepucuk surat dari Mekkah ... Tuhan telah menjanjikan bahwa para sultan akan memasuki (surga), karena keluhuran budi, kebajikan, dan keberanian mereka yang tiada tara melawan musuh dari agama lain (*sic!*). Di antara mereka ini adalah raja Jawa, yang mempertahankan agama Islam dan berjaya di atas semua raja lain, dan menonjol dalam amal dalam peperangan melawan orang-orang agama lain (*sic!*). Tuhan meyakinkan kembali orang-orang yang bertindak di jalan ini dengan berfirman: "*Jangan mengira bahwa mereka yang mati dalam perang suci itu benar-benar mati; jelas tidak mereka sesungguhnya masib hidup.*" (Al-Qur'an, 2 : 154; 3 : 169). Nabi Mu<u>h</u>ammad bersabda: "*Aku diperintahkan membunuh setiap orang kecuali mereka yang mengenal Tuhan dan diriku, Nabi-Nya (sic!).*" Orang-orang yang terbunuh dalam perang suci diliputi oleh keharuman kudus yang tak terlukiskan; jadi ini merupakan peringatan untuk seluruh pengikut Mu<u>h</u>ammad ....[177]

---

[176] Lihat Drewes, "Further Data", 267-9; Bandingkan dengan M.C. Ricklefs, *Yogyakarta under Sultan Mangkubumi 1740-1792*, London: Oxford University Press,1974, 134, 150-5.

[177] Terjemahan bahasa Inggris surat ini diambil dari Drewes, "Further Data", 270.

Penutup surat ini selanjutnya merekomendasikan dua orang haji untuk jabatan keagamaan di Mataram dan menyebutkan bahwa penulis surat telah menyertakan bersama mereka sejumlah kecil air zamzam untuk sultan.

Sementara isi dan alamat dari surat kedua hampir sama dengan yang pertama, surat ketiga dikirimkan kepada Pangeran Paku Negara, atau Mangkunegara, bersama dengan sebuah panji-panji berbunyi *al-Rahmân al-Rahîm, Muhammad Rasûl Allâh 'Abd Allâh,* yang berarti "(Tuhan) Yang Maha Pengasih dan Penyayang, Rasul dan Hamba-Nya Muhammad". Setelah puji-pujian kepada Tuhan dan Nabi pada pembukaannya, surat itu berisi sebagai berikut:

> Tuhan akan mengampuni dosa-dosa orang saleh seperti Pangeran Mangkunegara, yang telah diciptakan-Nya untuk mendapatkan nama harum di dunia ini, dan juga karena yang mulia adalah seorang keturunan Kerajaan Mataram, yang kepadanya Tuhan telah melimpahkan karunia-Nya di samping Muhammad sang Nabi, mengingat bahwa rasa keadilan yang mulia sudah umum dikenal. Selanjutnya, yang mulia hendaknya selalu ingat akan ayat Al-Qur'an, bahwa sebuah kelompok kecil akan mampu mencapai kemenangan melawan kekuatan besar. Hendaklah yang mulia juga selalu ingat bahwa dalam Al-Qur'an dikatakan: *"Janganlah mengira bahwa mereka yang gugur dalam perang suci itu mati"* (Al-Qur'an, *2 : 154;* 3 : 169). Tuhan telah menyatakan bahwa jiwa orang yang gugur itu akan masuk ke dalam tubuh seekor merpati besar dan naik langsung menuju surga. Ini merupakan hal yang pasti diyakini semua orang yang beriman dalam hati mereka, dan terutama beginilah akan jadinya dengan yang mulia, yang dapat ditamsilkan sebagai sekuntum bunga yang menyebarkan wewangiannya sejak matahari terbit hingga tenggelam, sehingga seluruh Mekkah dan Madinah serta negeri-negeri Melayu akan bertanya-tanya tentang keharuman ini, dan memohon kepada Tuhan agar Yang Mulia akan menang melawan semua musuh. Hendaklah diingat kata-kata (Nabi) Muhammad, yang berucap: *"Bunuhlah orang-orang yang tidak berkeyakinan Islam, seluruhnya, kecuali jika mereka berpindah ke agamamu.*

... Yakinlah akan nasib baik yang abadi dan berusahalah sekuatmu karena takut akan Tuhanmu; jangan takut akan nasib buruk dan elakkanlah segala kejahatan. Orang yang melakukan hal itu akan melihat langit tanpa awan (mendung) dan bumi tanpa noda. Tumbuhkanlah ketenangan hati dari ayat-ayat dalam Al-Qur'an berikut ini: *"Barangsiapa beriman dan melakukan pekerjaan yang baik, akan mendapatkan karunia Tuhan (di surga)"* (Al-Qur'an, 2 : 25), sebab Nabi Muhammad telah bersabda: *"Jika manusia dapat hidup selamanya di dunia ini, dia pun akan hidup selamanya dan menikmati kebahagiaan abadi di akhirat."*

Ini adalah untuk memberitahu yang mulia bahwa saya diperintahkan ... untuk mengirimkan kepada yang mulia *jimat* (dalam bentuk panji-panji), yang kekuatannya akan terasa bila digunakan oleh yang mulia ... ketika berhadapan dengan musuh Anda ... (dengan rahmat Tuhan, yang mulia) akan selalu meraih kemenangan, yang akan memungkinkan terlindungi iman kaum Muslim dan terbasminya semua musuh yang dengki.

Alasan panji-panji ini dikirimkan kepada Anda adalah bahwa kami di Mekkah telah mendengar bahwa yang mulia, sebagai seorang pemimpin-raja yang sejati, sangat ditakuti di medan perang. Hargailah dan manfaatkanlah, insya Allah, untuk menumpas musuh-musuh Anda dan semua orang kafir. Doa selamat dikirimkan kepada yang mulia atas nama orang-orang yang takwa kepada-Nya di Mekkah dan Madinah: 'Ibrâhîm, 'Imâm Syâfi'î, 'Imâm Hanafî, 'Imâm Malikî dan 'Imâm Hanbalî, dan selanjutnya atas nama semua orang lain di sini, yang keinginannya tiada lain adalah agar berkah dari Nabi dan keempat sahabat beliau, 'Abû Bakr, 'Umar, 'Utsmân dan 'Âli, terlimpah pada yang mulia.[178]

Ricklefs menyimpulkan, surat-surat ini merupakan bukti kesejarahan penting dalam sejarah perjuangan kaum Muslim Melayu-Indonesia melawan Belanda. Menurut pendapatnya, surat-surat tersebut merupakan bukti pertama adanya usaha dari dunia Islam internasional untuk mengobarkan perang suci di Jawa pada paruh kedua abad ke-18.[179]

---

[178] Drewes, "Further Data", 271-3. Sebagian besar terjemahan bahasa Inggris surat ini juga diberikan Ricklefs, *Yogyakarta under Sultan*, 151-2.

[179] *Ibid.*, 154.

Di lain pihak, Drewes menyatakan, surat-surat itu hanya bertujuan sederhana: merekomendasikan dua orang ulama guna menduduki jabatan keagamaan di Kesultanan Mataram dan mengirimkan sebuah panji-panji untuk seorang pangeran Jawa. Meski Drewes mengakui, jihad merupakan keahlian al-Pâlimbânî, dia berpendapat surat-surat ini hanyalah suatu bukti yang menunjukkan keahlian penulisnya dalam permasalahan agama, terutama menyangkut perang suci, bukan benar-benar desakan untuk menjalankan jihad.[180]

Meski saya tidak setuju dengan pandangan Ricklefs bahwa surat-surat itu mengandung semangat pan-islamisme, saya menerima pendapat bahwa tujuan utama surat-surat tersebut adalah mendorong penerimaannya untuk memimpin jihad. Al-Pâlimbânî jelas menulis di sebagian besar isi surat-surat tersebut tentang kebaikan-kebaikan jihad melawan orang-orang kafir untuk mengimbau para penguasa Jawa agar memimpin perang suci. Surat-surat itu setidaknya, sebagaimana diyakini Ricklefs, menguatkan kembali perlawanan kuat pribumi terhadap Belanda.[181]

Perlu dicatat, al-Pâlimbânî tidak mengecam kalangan penguasa Jawa atas perpecahan dan pertikaian di antara keluarga mereka sendiri. Dia juga tidak mempertanyakan tingkat kecintaan mereka kepada Islam. Karena alasan itu, jelaslah dia tidak ingin memperburuk konflik-konflik mereka dengan jalan mengecam salah satu di antara mereka. Sebaliknya, dia mengingatkan kebesaran Kesultanan Mataram dan, dengan cara itu, mengimbau para penguasanya untuk sekali lagi membangkitkan kejayaan Mataram melalui jihad. Meski al-Pâlimbânî tidak menyebut Belanda secara jelas dalam surat-surat itu, tetapi yang dinamakannya orang-orang kafir itu tak pelak lagi adalah Belanda yang tentu mengintensifkan usaha-usaha mereka menundukkan Kesultanan Mataram: Belanda itulah yang merupakan sasaran jihad.

---

[180] Drewes, "Further Data", 263-8.

[181] Ricklefs, *Yogyakarta under Sultan*, 155.

Al-Pâlimbânî gagal dalam usahanya mendorong para penguasa Jawa agar melakukan jihad, sebab Belanda menahan surat-surat itu sebelum sampai ke alamat. Surat-surat yang asli selanjutnya dihancurkan atas perintah penguasa Belanda di Batavia. Tetapi bukan tidak mungkin, pesan pokok surat-surat itu disampaikan secara lisan kepada orang yang dituju oleh para ulama yang direkomendasikan al-Pâlimbânî. Jika demikian, menurut Ricklefs, penyampaian lisan isi surat itu tidak dengan segera memengaruhi jalannya kejadian-kejadian di Jawa. Tahun 1770-an menandai dimulainya langkah-langkah pokok menuju stabilitas politik di kalangan raja-raja Jawa. Pesan pembakar semangat dari al-Pâlimbânî di Mekkah tidak memengaruhi perkembangan ini.[182]

Penganjur jihad terkemuka lainnya dari kalangan ulama Melayu-Indonesia pada abad ke-18 adalah al-Fâtânî. Dalam kasusnya, periodenya menyaksikan usaha-usaha yang semakin meningkat dari pemerintah Thai untuk menguatkan cengkeraman mereka atas wilayah Muslim Patani. Karena itu, tidak begitu mengherankan jika situasi politik yang tidak menguntungkan di Tanah Airnya ini juga menjadi perhatian utama al-Fâtânî.[183]Abdullah bahkan beranggapan, al-Fâtânî pulang ke kampung halamannya untuk memimpin sendiri jihad melawan Thai sebelum dia akhirnya kembali dan menetap seterusnya di Haramayn.[184] Saya tidak dapat membenarkan anggapan ini, sebab tidak ada bukti yang menunjang pernyataan semacam itu. Al-Fâtânî tidak pernah kembali ke Patani sejak saat dia meninggalkan wilayah Nusantara untuk mencari pengetahuan dan menghabiskan sisa hidupnya untuk mengajar dan menulis di Haramayn.

Al-Fâtânî mengimbau kaum Muslim, terutama mereka yang berada di Patani, melalui tulisan-tulisannya. Tetapi dia tidak menulis karya khusus mengenai jihad, dan dia pun tidak mengirimkan surat-surat

---

[182] *Ibid.*, 154.

[183] Lihat Syukri, *History of Patani*, terutama h. 39-56, mengenai penyerangan kembali Thai atas Patani.

[184] Abdullah, *Syekh Daud bin Abdullah*, 94-5.

kepada para penguasa Muslim di Patani. Gagasan-gagasannya mengenai jihad tersebar di berbagai karyanya. Diketahui, misalnya, bahwa karyanya mengenai shalat yang berjudul *Muniyyat al-Mushallî* dalam bahasa Melayu, diselesaikan di Mekkah pada 1242/1827, mempunyai nada politik. Matheson & Hooker berpendapat, karya itu ditulis terutama bagi kaum Muslim di Patani untuk mendukung mereka dalam perjuangan melawan Thai.[185]

Ajaran al-Fâtânî mengenai jihad tampaknya mempunyai hubungan dengan gagasannya tentang negara Islam. Menurut pendapatnya, sebuah negara Islam *(dâr al-Islâm)* harus didasarkan atas Al-Qur'an dan Hadis; jika tidak, maka ia akan dinamakan negara kafir *(dâr al-kufr)*.[186] Saya tidak mendapatkan perincian mengenai gagasannya tentang negara Islam, terutama yang berkaitan dengan sistem dan administrasinya. Tetapi, sesuai dengan konsep Islam mengenai negara, sebuah negara Islam harus berfungsi untuk melindungi Islam dan kaum Muslim. Karena itu, keluar (*murtad*) dari Islam tidak diperbolehkan, dan orang-orang yang melakukan penyimpangan itu harus dibunuh.[187]

Dalam kaitannya dengan perlindungan atas Islam dan kaum Muslim, menurut al-Fâtânî, adalah kewajiban penting *(fardh al-'ayn)* bagi setiap Muslim untuk melakukan jihad melawan orang kafir *(kâfir al-harb)*. Jika sebuah negara Islam diserang dan dicaplok orang kafir, kaum Muslim wajib memerangi mereka sampai meraih kembali kemerdekaan. Adapun mengenai jihad untuk memperluas wilayah Islam, yang berarti menundukkan orang kafir, itu hanyalah *fardh kifâyah,* suatu kewajiban yang dijalankan atas nama semua orang. Dalam kedua kasus kewajiban untuk berjihad itu, al-Fâtânî menekankan kebutuhan kaum Muslim untuk mempunyai strategi pertempuran; mereka tidak boleh

---

[185] Matheson & Hooker, "Jawi Literature in Patani", 75; bin Ngah, *Kitab Jawi,* 29 catatan 12, 41 catatan 3 dan 5; 42 catatan 8 dan 9.

[186] Abdullah, *Syekh Daud bin Abdullah,* 34, 95.

[187] Al-Fâtânî, *Hidâyat al-Muta'allim,* 17, dikutip dalam Abdullah, *Syekh Daud bin Abdullah,* 95.

melakukan jihad jika mereka tidak siap secara militer.[188]

Setelah mengenal ajaran-ajaran semacam itu dan para ulama Melayu -Indonesia, yang dikenal sebagai para ulama sufi, tidak mengherankan bahwa Belanda terutama menganggap ajaran-ajaran dan tarekat itu sangat berbahaya bagi pemerintahan mereka. Snouck Hurgronje, penasihat paling menonjol mengenai masalah Islam untuk pemerintah Belanda, menyatakan bahwa para syekh sufi adalah musuh paling berbahaya bagi pemerintah Belanda di Nusantara. Dia menyatakan, ancaman para ulama sufi Melayu-Indonesia terhadap Belanda tidak lebih kecil dibanding ancaman kaum Sanusiyah terhadap Perancis di Aljazair.[189] Bagi Belanda, ulama sufi, yang juga mereka namakan "para guru independen" sangat sulit dikontrol. Karena itu, tidak sulit memahami mengapa Belanda berusaha melakukan apa saja yang mungkin untuk mencegah pengaruh mereka, termasuk melarang buku-buku mereka dan menahan surat-surat mereka.

Salah satu contoh paling bagus mengenai pembaruan Islam yang berasal dari kalangan sufi dan tarekat, yang mengakibatkan perang panjang antara Belanda dan penduduk pribumi adalah Gerakan Padri di Minangkabau atau Sumatera Barat. Saya telah membahas dalam Bab IV bagaimana ajaran-ajaran dan tarekat pembaruan al-Sinkilî, terutama melalui muridnya, Burhân al-Dîn, menyebar di wilayah ini. Burhân al-Dîn, pada gilirannya, melalui Surau Ulakannya yang terkenal itu memantapkan dirinya sebagai ulama Minangkabau paling penting menjelang akhir abad ke-17. Hampir semua ulama Minangkabau dari generasi selanjutnya belajar berguru pada Burhân al-Dîn. Setelah kematiannya, pusara Burhân al-Dîn menjadi pusat ziarah para peziarah menjalankan apa yang dikatakan Hamka sebagai praktik-praktik keagamaan aneh,

[188] Al-Fâtâni, *Furû' al-Masâ'il wa 'Ushûl al-Masâ'il,* MS, Jakarta, Perpustakaan Nasional, MI. 779, 945ff; *Bughyât al-Thullâb,* I, 95, dikutip dalam Abdullah, *Syekh Daud bin Abdullah,* 97-8.

[189] C. S. Hurgronje, "Een Arabisch Bondgenoot der Nederlandsch Regering", dalam *Verspreide Geschriften,* Bonn & 's-Gravenhage: Kurt Schroder & Nijholl, 1924, VI, 85.

yang sesungguhnya merupakan ritual para penganut tarekat seperti *dzikr* yang diikuti dengan tarian dan nyanyian.[190]

Meski melakukan praktik-praktik semacam itu, tulisan-tulisan Syathariyah—seperti ditulis al-Sinkilî dan ajaran-ajaran Burhân al-Dîn sendiri—berulang kali menekankan perlunya para pengikut tasawuf untuk sepenuhnya menjalankan ajaran-ajaran syariat.[191]Karena itu, tampaknya praktik-praktik tarekat di Ulakan, terutama pada tingkat awam, sulit dikontrol dan dengan demikian cenderung berlebih-lebihan, sehingga, pada gilirannya mengundang kecaman di kalangan para mantan murid Surau Ulakan sendiri. Dari sini, jelas bara api pembaruan tidak padam sama sekali.

Pada tahun-tahun terakhir abad ke-18, tanda-tanda yang lebih jelas dari pembaruan keagamaan muncul di kalangan masyarakat Minangkabau. Misalnya, di antara surau-surau Syathariyah, ada usaha-usaha sadar untuk menghidupkan kembali ajaran-ajaran al-Sinkilî, terutama menyangkut pentingnya syariat dalam praktik tasawuf.[192] Lebih jauh lagi, sebagaimana dikatakan Jalâl al-Dîn, seorang Minangkabau yang hidup pada masa itu dan yang ikut ambil bagian dalam gelombang baru pembaruan ini, di Minangkabau secara terus-menerus berdatangan para ulama dari Mekkah, Madinah, dan Aceh yang juga memberikan dorongan tambahan bagi pembaruan tersebut. Jalâl al-Dîn tidak me-

---

[190] Lihat Hamka, *Sejarah Islam di Sumatra*, Medan: Pustaka Nasional, 1950, 24; K. LeRoy Archer, "Muhammadan Mysticism in Sumatra", *JMBRAS*, 15, II (1931; 103-4).

[191] Lihat Abdullah, "Syekh Burhanuddin", dalam karyanya *Perkembangan Ilmu Tasawwuf*, terutama h. 57-9; Tamar Djaja, "Sjech Burhanuddin (1646-1692)", dalam karyanya *Pusaka Indonesia*, Djakarta: Bulan Bintang, 1965, 282-90.

[192] Untuk pembahasan perinci mengenai pembaruan Islam, terutama dalam hubungannya dengan ekonomi Minangkabau selama masa ini, lihat Christine Dobbin, *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy; Central Sumatra, 1784-1847*, London: Curzon, 1983, terutama h. 117-54. Lihat juga Dobbin, "Islamic Revivalism in Minangkabau at the Turn of the Nineteenth Century", *Modern Asian Studies*, 8, III (1974), 319-56; Werner Kraus, *Zwischen Reform und Rebellion: Uber die Entwicklung des Islam in Minangkabau (West Sumatra) Zsichen den beiden Reformbewegungen der Padri (1837) und der Modernisten (1908)*, Weisbaden: Franz Steiner, 1984, terutama h. 13-21, 43-61; Azyumardi Azra, "The Surau and the Early Reform Movements in Minangkabau", *Mizan*, 3, II (1990), 64-85.

nyebutkan nama-nama mereka, tetapi dia menyatakan bahwa beberapa ulama dari Haramayn itu adalah ahli-ahli dalam *manthiq* dan *ma'ânî*, dua ilmu yang sangat penting untuk memahami syariat serta tasawuf. Sementara itu, seorang ulama Aceh datang untuk mengajar ilmu-ilmu seperti Hadis, tafsir, dan *farâ'idh.*[193]

Ulama yang memainkan peranan penting dalam kebangkitan kembali pembaruan di Minangkabau pada masa ini adalah Tuanku Nan Tuo, guru utama dari Jalâl al-Dîn. Jalâl al-Dîn mengatakan, Tuanku Nan Tuo (1136-1246/1723-1830) dari Ampat Angkat adalah murid Tuanku Mansiangan Nan Tuo, yang pada gilirannya adalah murid Burhân al-Dîn.[194] Tuanku Nan Tuo juga diriwayatkan belajar di Surau Ulakan dengan murid-murid Burhân al-Dîn lain. Di kemudian hari, dia mendirikan suraunya sendiri di Cangking, Ampat Angkat, dan meraih kemasyhuran sebagai ulama syariat dan tasawuf.[195] Karena keahliannya dalam kedua aspek Islam ini, Tuanku Nan Tuo mendapat julukan "Sultan 'Alim Awliya' Allâh", yang menjadi "pemimpin seluruh ulama Minangkabau yang termasuk golongan *'Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*".[196]

Surau Tuanku Nan Tuo karenanya menjadi pusat paling dikenal bagi pengajaran fikih dan tasawuf di Minangkabau.[197] Begitu pula, para murid Tuanku Nan Tuo, ketika mereka kembali ke desa-desa mereka sendiri di kemudian hari dan mencurahkan tenaga mereka untuk mengajar di surau-surau atau di kalangan masyarakat pada umumnya, menekankan pentingnya syariat. Jalâl al-Dîn, murid terkemuka Tuanku Nan Tuo, misalnya, mendirikan suraunya di Kota Lawas, yang juga menjadi tempat berdirinya surau Syathariyah yang telah lebih dahulu ada. Tujuan Jalâl al-Dîn mendirikan suraunya adalah untuk menciptakan

---

[193] Lihat J.J. Hollander (peny.), *Verhaal van den aanvang der Padri-Onlusten op Sumatra door Sjech Djilal Eddin* (selanjutnya, *Hikayat Jalal al-Din*), Leiden: Brill, 1857, 6.

[194] *Hikayat Jalal al-Din*, 6-7.

[195] Untuk biografi lebih lanjut dari Tuanku Nan Tuo, lihat Tamar Djaja, "Tuanku Nan Tuo," dalam karyanya *Pusaka Indonesia*, 318-27.

[196] *Hikayat Jalal al-Din*, 9.

[197] *Ibid.*, 9-10.

suatu masyarakat Muslim sebenarnya di Minangkabau melalui kesetiaan penuh pada penerapan jalan hidup Islam sebagaimana diajarkan syariat. Untuk tujuan itu, Jalâl al-Dîn mengajarkan pada para muridnya berbagai aspek hukum Islam.[198]

Tuanku Nan Tuo mencurahkan tenaganya untuk pembaruan masyarakat Minangkabau. Dia menjelaskan kepada masyarakat perbedaan antara baik dan buruk, serta antara perbuatan kaum Muslim dan orang-orang kafir. Dia menekankan kepada para muridnya tentang pentingnya masyarakat Minangkabau mengikuti jalan *'Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*, yang mendasarkan kehidupan mereka pada Al-Qur'an dan Hadis. Pada saat yang sama, dia memperingatkan mereka, kegagalan melakukan hal itu hanya akan mengakibatkan ketidakamanan dan kekacauan sosial.[199]

Tuanku Nan Tuo tidak puas hanya dengan menguliahi para muridnya di suraunya mengenai pentingnya syariat; dia sendiri, bersama dengan para muridnya, memimpin jalan ke lapangan, di mana praktik-praktik yang tidak islami, seperti perampokan, minum arak, dan perbudakan masih merajalela.[200] Menurut Jalâl al-Dîn, Tuanku Nan Tuo mengunjungi tempat-tempat terjadinya perampokan dan penawanan orang-orang untuk dijual sebagai budak, atau ajaran-ajaran syariat dilanggar. Dia mengimbau orang-orang yang terlibat dalam hal-hal itu untuk melepaskan diri mereka dari perbuatan-perbuatan keliru tersebut; kalau tidak, mereka akan diserang dan dihukum. Hasilnya, kedamaian kembali ke wilayah itu dan perdagangan sekali lagi berkembang di sana. Tuanku Nan Tuo, yang juga seorang pedagang ulet, dikenal sebagai "tempat perlindungan" para pedagang.[201]

Pembaruan Islam di Minangkabau tidak hanya berkaitan dengan Tarekat Syathariyah yang bukanlah satu-satunya tarekat sufi di Minang-

---

[198] *Ibid.*, 10-13; Dobbin, "Islamic Revivalism in Minangkabau," 329-30; *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy*, 127.

[199] *Hikayat Jalal al-Din*, 9-10.

[200] *Ibid.*, 8.

[201] *Ibid.*, 8-9.

kabau. Diketahui bahwa Tarekat Naqsyabandiyah diperkenalkan ke wilayah ini pada paruh pertama abad ke-17 oleh Jamâl al-Dîn, seorang Minangkabau yang mula-mula belajar di Pasai sebelum dia melanjutkan ke Bayt al-Faqi, Aden, Haramayn, Mesir, dan India. Dalam perjalanan pulangnya, dia berhenti di Aceh sebelum akhirnya sampai ke tanah kelahirannya di Sumatera Barat—di sini dia aktif mengajar dan menyebarkan Tarekat Naqsyabandiyah. Perjalanan yang dilakukan Jamâl al-Dîn mengingatkan kita pada pengembaraan al-Sinkilî sebelumnya. Meski Jamâl al-Dîn memberikan riwayat mengenai perjalanannya ke berbagai tempat, tidak seperti al-Sinkilî, dia tidak menyebutkan tentang guru-gurunya, sehingga kita tidak dapat melacak hubungan dan koneksi ulamanya. Baik Van Ronkel maupun Johns mengisyaratkan bahwa Jamâl al-Dîn adalah penulis sebuah teks fikih Naqsyabandi berjudul *Lubab al-Hidâyah,* yang didasarkan atas ajaran-ajaran Ahmad 'Ibn 'Alan al-Shiddîqî al-Naqsyabandi.[202] Menjelang akhir abad ke-18, Tarekat Naqsyabandiyah dan Qadiriyah telah melakukan terobosan penting ke Minangkabau. Kedua tarekat ini, sebagaimana Tarekat Syathariyyah, memberikan sumbangan besar pada pembaruan Islam masa itu.[203]

Pembaruan tarekat Sathariyyah, Naqsyabandiyah, dan Qadiriyah, yang paling diwakili Tuanku Nan Tuo dan Jalâl al-Dîn, menghadapi tantangan kuat dari para *penghulu* (pemuka adat) serta dari pengikut tasawuf eksesif. Lebih penting lagi, sebagian murid-murid Tuanku Nan Tuo sendiri menganggap pembaruannya sebagai pembaruan kecil-kecilan belaka. Yang paling menonjol di antara para murid semacam itu adalah Tuanku Nan Renceh yang menghendaki pembaruan lebih menyeluruh dan radikal.

---

[202] Untuk informasi lebih jauh tentang Jamâl al-Dîn, lihat, misalnya, Ph. S. van Ronkel, "Een Maleisch Getuigenis over den Weg des Islams in Sumatra", *BKI*, 75 (1919), 363-78. A.H. Johns, "Islam in the Malay World: An Exploratory Survey with Some Reference to Qur'anic Exegesis", dalam R. Israeli & A.H. Johns (peny.), *Islam in Asia: Volume II Southeast and East Asia*, Boulder: Westview, 1984, 124-6.

[203] Lihat Dobbin, "Islamic Revivalism in Minangkabau", 326-7; *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy*, 121-4.

Setelah gagal membujuk Tuanku Nan Tuo untuk mengubah pendekatannya yang evolusioner dan damai terhadap pembaruan Islam, Tuanku Nan Renceh mendapatkan para pendukung kuat dalam diri tiga haji yang kembali dari Mekkah pada 1218/1803: Haji Miskin, Haji Sumanik dan Haji Piobang. Perjalanan ibadah haji mereka bersamaan dengan dikuasainya Mekkah oleh kaum Wahhabi. Karena itu, cukup beralasan jika mereka dianggap dipengaruhi ajaran-ajaran Wahhabi, seperti penentangan terhadap *bid'ah,* penggunaan tembakau, dan pemakaian baju sutra, yang mereka usahakan pula untuk menyebarkannya secara paksa di wilayah Minangkabau.

Tuanku Nan Renceh bersama dengan ketiga haji itu, yang kini dikenal sebagai kaum Padri, memaklumkan jihad melawan kaum Muslim yang tidak mau mengikuti ajaran-ajaran mereka. Akibatnya, perang saudara meletus di tengah masyarakat Minangkabau; surau-surau, yang dianggap sebagai kubu-kubu *bid'ah,* diserang dan dibakar hingga rata dengan tanah, termasuk surau-surau Tuanku Nan Tuo dan Jalâl al-Dîn. Keluarga bangsawan dan para penghulu, yang juga menjadi sasaran utama, segera meminta bantuan Belanda. Dengan campur tangan Belanda, perjuangan Minangkabau untuk pembaruan berubah menjadi Perang Padri melawan Belanda, dan perang itu baru berakhir pada penghujung 1830-an.[204]

Adalah di luar jangkauan esai ini untuk membahas ajaran-ajaran kaum Padri dan jalannya kejadian-kejadian seputar Perang Padri. Yang penting untuk kepentingan kita di sini adalah bahwa pembaruan Islam di wilayah Minangkabau, entah yang diprakarsai Tuanku Nan Tuo dan kalangan tarekat maupun yang dilancarkan Tuanku Nan Renceh dan

---

[204] Untuk penjelasan lengkap tentang Perang Padri, lihat *Hikayat Jalal al-Din,* 3-54; Dobbin, *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy,* 128-87; H.A. Stein Parve, "Oorsprong der Padaries: Eene Secte op de Westkust van Sumatra", *TNI,* 1, I (1838), 113-31; "De Secte de Padaries (Padries) in de Bovenlanden van Sumatra", *TBG,* 3 (1855), 249-78; Ph. S. van Ronkel, "Inlandache Getuigenissen aangaande den Padri-oorlog", *IG,* 2 (1915), 1099-1119, 1243-59; M.D. Mansur, *Perang Padri di Sumatra Barat,* Djakarta: 1964; M. Martamin, *Tuanku Imam Bonjol,* edisi kedua, Jakarta: Departemen P & K, 1984.

kaum Padri, berawal dari jaringan ulama. Perbedaan dalam pendekatan mereka terhadap pembaruan, damai dan evolusioner di satu pihak dan radikal di pihak lain, mengungkapkan bahwa jalannya pembaruan tidaklah sederhana.

Saya telah memperlihatkan bagaimana 'Ibn 'Abd al-Wahhâb, meskipun mempunyai koneksi dengan jaringan ulama, juga dipengaruhi faktor-faktor yang secara substansial menentukan pendekatannya dalam melancarkan pembaruan. Demikian pula, meski kebanyakan pendukung terkemuka kaum Padri di Minangkabau mendapatkan inspirasi untuk mengadakan pembaruan dari kalangan tarekat, pada tahap selanjutnya mereka dipengaruhi serangkaian faktor-faktor lain, seperti "sukses" kaum Wahhabi di Arabia dan kondisi lokal di Minangkabau, yang mendorong mereka mengambil sikap radikal.

Lepas dari ekses-eksesnya, Gerakan Padri merupakan salah satu tonggak utama dalam sejarah pembaruan Islam di Nusantara. Pengaruhnya terhadap perkembangan Islam Melayu-Indonesia sangat besar. Gerakan Padri, dalam retrospek, menggugat bukan hanya tingkat pembaruan di kalangan tarekat, tetapi lebih penting menantang formulasi yang telah mapan mengenai hubungan antara "tradisi besar" Islam di pusat-pusat dan "tradisi kecil" Islam yang bercampur dengan adat pada tingkat lokal. Penyebaran gagasan dan ajaran pembaruan melalui semua ulama Melayu-Indonesia, sebagaimana dikemukakan dalam seluruh pembahasan ini, merupakan suatu usaha yang dilakukan dengan sadar untuk membawa tradisi besar Islam mencapai supremasi di Nusantara. Ini juga menjadi salah satu ciri yang paling khas dari perkembangan Islam di wilayah Melayu-Indonesia dalam periode-periode selanjutnya.

EPILOG

Buku ini telah memberikan perhatian utama kepada persoalan transmisi tradisi reformasi (pembaruan) dari Haramayn ke Asia Tenggara pada abad ke-17 dan 18. Sifat dasar dan bentuk transmisi sangat fundamental bagi pemahaman kita tentang tradisi—yang terakhir didefinisikan secara lebih luas sebagai *body of knowledge*. Data, yakni tradisi-tradisi yang dimuat dalam buku ini, adalah kamus-kamus biografi Arab (*tarâjim*) untuk periode yang dibahas. Penelitian utama terhadap subjek yang menjadi landasan buku ini diselesaikan satu dasawarsa silam, dan selama masa tersebut, pengetahuan tentang sejumlah ulama terkemuka pada abad ke-17 dan 18 mengalami pertumbuhan yang sangat pesat. Karena itu, tidak mungkin bagi saya untuk merujuk pada semua informasi berkenaan dengan seluruh kontribusi baru pada bidang-bidang tersebut. Bagaimanapun, dalam epilog ini, saya berusaha merujuk penelitian dan temuan baru tersebut untuk menawarkan beberapa catatan awal tentang bertahannya tradisi pembaruan sampai dengan abad ke-19 dan seterusnya sampai pada pembentukan tradisi-tradisi baru yang berasal dari gerakan-gerakan pembaruan pada akhir abad ke-19.

Beberapa komentar awal atas transmisi tersebut, bagaimanapun, berbeda pada tahap ini. "Transmisi" berarti *to hand on through time* (mewariskan atau menurunkan sesuatu sepanjang waktu). Karena itu, kita memerlukan beberapa pemahaman mendasar mengenai waktu dalam Islam dan dalam Islam Indonesia.

A. WAKTU: ABAD KE-17 DAN 18

Dari sudut pandang linier, waktu di sini menunjukkan masa lalu, masa kini, dan masa yang akan datang bagi kita. Bagi Islam, Taurat telah diwahyukan, demikian pula Injil, dan Islam telah menyempurnakan wahyu tersebut. Demikian juga, jaringan-jaringan transmisi adalah transmisi-transmisi yang telah sempurna, yang *datable* (dapat dilacak datanya) di dalam waktu historis. Pernyataan terakhir secara jelas merujuk pada masa linier, tetapi ia juga melahirkan dua kesulitan.

Pertama, dari sudut pandang internal, sejumlah kamus biografi Arab tetap hadir. Yang saya maksud dengan pernyataan ini adalah bahwa mereka merupakan otoritas yang terus berkelanjutan dan hadir di pesantren serta halaqah-halawah ulama, serta kajian-kajian para peneliti pada abad ke-15/21 di Indonesia. Kamus-kamus biografis itu tetap dan mempunyai makna dan otoritas sekarang ini, karena melalui mereka, kita dapat mengetahui bagaimana Islam yang "asli". Masa mereka adalah masa kini. Hal ini bisa dilihat, misalnya, dalam kasus Syekh Mu<u>h</u>ammad Yâsin al-Pâdânî (berasal dari Padang, Sumatera Barat, wafat di Mekkah pada 1990), yang mempunyai sejumlah murid yang sekarang menjadi kiai-kiai di pesantren; dan pada saat yang sama juga sebagai para ulama bebas. Murid-muridnya dengan bangga memelihara mata rantai otoritas (*'isnâd*) dari al-Pâdânî, yang dianggap sebagai salah satu otoritas Hadis yang paling penting pada masa-masa kontemporer. Al-Pâdânî sendiri menulis naskah yang berjudul *Tarâjim 'Ulamâ' al-Jâwî* (*Biografi Ulama-ulama Nusantara*), yang di dalamnya ia memberikan riwayat tentang *'isnâd* yang dimilikinya dan dimiliki pula oleh murid-muridnya.

Kedua, kebenaran-kebenaran Islam yang ditransmisikan tidak mengenal batas waktu (*timeless*). Ini tidak dimaksudkan untuk menyarankan bahwa kebenaran-kebenaran tersebut bersifat ahistoris, meskipun hal ini merupakan gambaran kebanyakan historiografi Eropa abad ke-19. Pandangan semacam ini secara keseluruhan mencerminkan kesalahpahaman terhadap kebenaran wahyu Islam. Sayangnya, sisa-sisa posisi semacam itu masih bertahan dalam kajian-kajian ilmu sosial

tentang Islam Indonesia, yang gagal menyadari bahwa masa adalah bersifat historis tetapi jaringan-jaringan itu tetap hadir, baik pada masa lalu maupun masa kini.

Transmisi sepanjang waktu terjadi melalui *'isnâd* dan *silsilah* (mata rantai transmisi). Memang, Islam bisa saja diartikan—sampai batas tertentu—sebagai sebuah agama dan hukum yang diformulasikan dengan mata rantai transmisi. Dengan demikian, akurasi mata rantai dan kaitan satu sama lain sangat fundamental. Di sini, waktu harus dapat didemonstrasikan secara historis. Bagaimanapun, mata rantai dan kajian-kajian itu tidak semata-mata linier, seperti yang diperlihatkan oleh kamus-kamus Arab; mata rantai historis juga sama pentingnya. Kadang-kadang, mereka menunjukkan variabilitas, keragaman dalam materi yang ditransmisikannya. Ada banyak contoh mengenai hal tersebut, bukan hanya dalam *'isnâd 'ilmiyyah* (mata rantai transmisi keilmuan Islam), melainkan juga dalam *tharîqah silsilah* (mata rantai esoterisme Islam, atau *tasawwuf*). Di antara *'isnâd'-'isnâd* tersebut—baik *'isnâd 'ilmiyyah* maupun *'isnâd tasawwuf* terdapat apa yang disebut sebagai *'isnâd 'âlî* (*'isnâd* tertinggi), yang menunjukkan bahwa sumber-sumber otoritas menempati posisi yang lebih bahkan paling tinggi; juga bahwa ilmu-ilmu yang telah mereka transmisikan merupakan bagian dari nilai-nilai yang paling tinggi. Hal ini dapat dilihat dengan jelas dalam beberapa *'isnâd* al-Sinkilî (abad ke-17), al-Pâlimbânî (abad ke-18), Muhammad Nawawî al-Bantânî (abad ke-19), dan Muhammad Yâsin al-Pâdânî (abad ke-20).[1]

---

[1] Lihat Azyumardi Azra, *Renaisans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan*, (Bandung: Remaja Rosda Karya, 1999), terutama h. 143-61; mengenai penelitian lebih akhir al-Pâlimbânî, lihat Michael Feener, "*Yemeni Sources for the History of Islam in Indonesia: 'Abd al-Samad Pâlimbânî in the Nafs al-Yamani*", *La Transmission du Savoir dans le Monde Musulman Peripherique*, 1999, 19, 128-144. Mengenai riwayat lebih lanjut tentang Syekh Muhammad Yâsin al-Padanî, yang memainkan peranan penting dalam pendidikan murid murid Jawi setelah Perang Dunia II, lihat Azyumardi Azra, *Menuju Masyarakat Madani*, (Bandung: Rosda, 1999: 52-5).

B. WAKTU-WAKTU BARU, OTORITAS-OTORITAS BARU: ABAD KE-19 DAN 20

Menjelang tahun 1800, wilayah dunia Melayu-Indonesia, atau lebih tepatnya, berbagai wilayah yang kemudian disebut dengan Indonesia dan Malaysia, tidak lagi menyandarkan otoritas, sovereignitas, atau legitimasi semata-mata dari Islam. Sementara benar bahwa sebagian wilayahnya, Aceh misalnya, tetap memelihara etika otoritas Muslim (dan hal ini masih berlaku, meskipun dalam bentuk yang berbeda) sampai akhir abad ke-19, Islam sendiri mulai didefinisikan kembali dalam kerangka Eropa (Belanda dan Inggris). Masa kolonial menyaksikan pengenalan semacam jenis baru otoritas, yang secara esensial cenderung mereduksi Islam ke tingkat pemaknaan agama sebagai urusan pribadi dan individual dan menjustifikasi dirinya sendiri dalam istilah-istilah seluler, seperti perjanjian-perjanjian dengan kekuasaan kolonial atau negara kolonial. Inilah konteks Islam abad ke-19 dan 20. Hal itu merupakan konteks yang riil, sebagaimana juga pada masa kini, tetapi ini tidak berarti bahwa *'isnâd-'isnâd* dan *silsilah-silsilah* abad ke-17 dan 18 menjadi tidak relevan; tentu tidak demikian, *'isnâd* dan *silsilah* itu masih tetap bertahan. Apa yang kita maksud adalah bahwa kita harus mengenali dua arus otoritas; *'isnâd* dan *silsilah* tradisional, dan *'isnâd* dan *silsilah* 'pembaruan' abad ke-19 dan 20.

C. 'ISNÂD DAN SILSILAH TRADISIONAL

Masa yang sedang diperbincangkan adalah abad ke-19, sedangkan materinya adalah keilmuan Melayu-Indonesia[2] periode tersebut. Keil-

[2] Keilmuan Islam Jawa harus dibahas secara terpisah. M.C. Ricklefs mengemukakan secara meyakinkan bahwa kecenderungan-kecenderungan keagamaan yang diperbincangkan dalam karya ini juga telah terjadi di Jawa; lihat karyanya, *The Seen and the Unseen Worlds in Java 1726-1749: History, Literature and Islam in the Court of Pakubuwana II*, Sydney & Hawaii: Allen & Unwin and University of Hawaii Press, 1998. Saya ingin berargumen bahwa pada permulaan abad ke-19, Jawa secara keseluruhan telah muncul sebagai salah satu pusat penting intelektualisme Islam di Kepulauan Nusantara. Sejumlah ulama terkemuka berasal dari Jawa, seperti Aḥmad Rifa'i dari Pekalongan (1786-1876), Muḥammad al-Nawawi al-

muan masa ini sangat luas (ekstensif), dan di sini tidak tersedia ruang yang memadai untuk membahas secara perinci, kecuali untuk menyebut beberapa contoh ilustratif, semuanya berasal dari Semenanjung Malaya bagian timur laut Melayu (Kelantan-Patani), sebuah wilayah yang agak terabaikan dalam berbagai kajian tentang Islam di dunia Melayu-Indonesia.

Ada sekitar 15 pengarang utama, atau lebih; jumlah ini semakin banyak dengan tambahan beberapa penulis lain pada pertengahan sampai akhir abad ke-19. Dari segi waktu, konteks tetap penting. Para ulama ini menulis dalam ketiadaan batas waktu (*timelessness*) Islam yang diwahyukan, tetapi konteksnya adalah masa kejayaan (*triumphalism*) Eropa. Jalur-jalur transmisinya tidak dapat lagi diterima begitu saja (*taken for granted*). Zaman Islam, sementara tak memiliki batas waktu dan benar, pada dasarnya juga adalah zaman Eropa, yang memaksakan masanya sendiri terhadap masa Islam. Sufisme intelektual tidak lagi mengandung dirinya sendiri, seperti pada masa lalu; ia harus berhadapan dengan cara berpikir yang baru dan yang tampaknya lebih *superior*–yang disebut sebagai rasionalisme ilmiah (*scientific rationalism*), yang bahkan lebih nyata dalam modernisme Islam yang mulai tumbuh. Tantangan ini merembes pula pada tulisan dalam periode tersebut. '*Ulamâ'* harus tetap memerhatikan warisan-warisan masa lalu, dan pada saat yang sama, harus pula melihat ke masa depan baru dalam dunia baru.

Bantanî (1813-1897), Muhammad Saleh Darat al-Samaranî (dari Semarang, w. 1903) dan Muhammad Mahfuz al-Termasî (dari Termas, Jawa Timur, w. 1919). Untuk studi-studi awal tentang masing-masing tokoh yang disebutkan, lihat misalnya, Peter Riddell, "Muhammad al-Nawawi al-Jawi (1813-97)", dalam *Islam and The Malay-Indonesian World: Transmission and Responses,* (London & Singapore: C. Hurst & Horizon Books, 2001), 193-7; Didin Hafiduddin, "Tinjauan atas Tafsir al-Munir Karya Imam Muhammad Nawawi Tanara", dalam Ahmad Rifa'i Hasan (ed.), *Warisan Intelektual Islam Indonesia,* (Bandung: Mizan, 1987); Abdul Djamil, "K.H. Ahmad Rifa'i Kalisalak: Studi tentang Pemikiran dan Gerakan Islam Abad Sembilan Belas (1786-1876)", disertasi doktoral, Program Pascasarjana IAIN Yogyakarta, 1999; H.M. Muchoyyar H.S., "Tafsir Faid al-Rahmân fi Tarjamah Tafsîr Kalâm Malik al-Dayyân Karya K.H.M. Saleh al-Samarani", disertasi doktoral, Program Pascasarjana IAIN Yogyakarta, 2002; Abdurrahman Mas'ud, "Mahfûz al-Timisî (d. L338/1919): An Intellectual Biography", *Studia Islamika,* 5, 2 (1998), 27-48.

'Ulamâ' Patani, misalnya, tidak terkecuali. Menjelang awal sampai pertengahan abad ke-19, keilmuan yang muncul dari wilayah ini sebagian besarnya menyangkut *fiqh* dan *'ushûl al-dîn*; tasawuf kurang terwakili dengan baik, dalam karya-karya masih dapat kita temukan dan selamatkan sampai saat ini. Kenyataan ini, sebenarnya bisa dijelaskan sebagai konsekuensi dari apa yang terjadi di Mekkah, seperti digambarkan Snouck Hurgronje,[3] ketika cabang-cabang utama keilmuan Islam telah direduksi menjadi dua bidang tersebut. Bagaimanapun, terdapat pula faktor lokal yang harus diperhatikan. Patani pada abad ke-19 tidak lebih dari sekadar bidak dalam perebutan kekuasaan antara Inggris dan Perancis untuk menguasai kontrol politik atas wilayah Asia Tenggara. Siam sendiri sangat terdesak untuk mempertahankan statusnya sebagai negara merdeka; dan sebagian dari kesuksesan itu terletak pada kemampuannya meyakinkan kekuatan-kekuatan Eropa (dalam hal ini Inggris) tentang pengejawantahan aktual kedaulatannya atas wilayah bagian selatannya, yang didiami bangsa Melayu. Para ulama sangat menyadari hal ini, dan prioritas mereka adalah menjaga identitas Muslim Melayu. Dalam usaha ini, tasawuf jelas memiliki nilai praktis yang sangat sedikit untuk ditawarkan. Ini tidak berarti tasawuf telah diabaikan; tentu saja tidak, tetapi ulama telah memberikan tekanan pada realitas baru yang berbeda dengan masa sebelumnya.

Contoh yang sangat menarik untuk kasus ini adalah Syekh Dâwûd bin 'Abd Allâh al-Fâtânî yang dibicarakan di atas. Tetapi kita juga dapat memberikan ilustrasi mengenai kehidupan dan karya Syekh A<u>h</u>mad Mu<u>h</u>ammad Zayn (1856-1906), salah seorang ulama Patani terbesar setelah periode Dâwûd bin 'Abd Allâh. Kakeknya, dua dari tiga pamannya dan dua saudara sepupunya semuanya adalah ulama terkenal.[4] Di Mekkah, Syekh Ahmad mempelajari kedokteran dan kemudian menjadi

---

[3] C. Snouck Hurgronje, *Mecca in the Latter Part of the Nineteenth Century*, (Leiden: E.J. Brill, 1931), 160.

[4] Virginia Matheson & M.Bin Hooker, "*Jawi Literature in Patani: The Maintenance of an Islamic Tradition*", *JMBRAS*, 61, 1 (1988), 36.

penyelia pada percetakan kitab-kitab Melayu (*Jâwî*), yang menerbitkan banyak karya Syekh Dâwûd. Ia juga seorang guru yang terkemuka dan murid-muridnya, melanjutkan kariernya dengan menduduki jabatan-jabatan penting dalam kancah politik, seperti *Mufti* di berbagai wilayah Malaya, Kalimantan, dan Kamboja, dan sebagai guru dan pendiri pondok. Pengaruhnya menjangkau luas dan meliputi masa yang panjang sampai abad ke-20. Salah seorang muridnya yang paling terkenal adalah Che Mu<u>h</u>ammad Yûsuf, yang lebih dikenal dengan Tok Kenali (1868-1933), yang mendirikan Majelis Ugama Islam di Kelantan; dan ia adalah juga ahli tafsir dan guru yang terkemuka di dunia Melayu. Tulisan Syekh A<u>h</u>mad sendiri tergolong istimewa, terutama *al-Fatâwâ al-Fâthâniyyah*. Karya ini merupakan koleksi *Fatâwâ* yang rumit (kompleks) dan dapat pula dibandingkan dengan tulisan Ahmad Hassan yang terdapat dalam koleksi fatwa-fatwa Persis satu generasi selanjutnya di Indonesia. Tekanan-tekanan semasa jelas terlihat dalam koleksi-koleksi tersebut, yang secara nyata mulai mentransformasikan *'isnâd* dan *silsilah;* dari *'isnâd* dan *silsilah* yang disampaikan secara pribadi menjadi mencakup pula *'isnâd* dan *silsilah* yang ditransmisikan dari jarak yang jauh melalui media tercetak.

Bagaimanapun, transformasi ini tidak pernah bersifat linier, sebagaimana yang dapat dilihat dalam karya-karya Mu<u>h</u>ammad al-Nawawî al-Bantanî (1813-97). Dilahirkan di Tanara, Banten, Jawa Barat (sekarang Provinsi Banten), al-Nawawî menetap di Mekkah untuk selamanya pada 1855—ia menjadi salah seorang ulama *Jâwî* yang paling terkenal di Haramayn. Sebelum ia menjadi seorang *'âlim*, ia telah belajar kepada sejumlah ulama terkenal di Haramayn, di antaranya Syekh Ahmad al-<u>N</u>ahrawî, Syekh Sayid A<u>h</u>mad al-Dimyatî, Syekh Sayid A<u>h</u>mad Da<u>h</u>lân, dan Syekh Mu<u>h</u>ammad Khatîb al-<u>H</u>anbalî. Banyak orang Indonesia-Melayu yang belajar kepadanya, dan kebanyakan dari mereka kemudian menjadi kiai-kiai di banyak pesantren di Jawa. Mereka membawa serta *'isnâd-'isnâd* dan *silsilah-silsilah* ilmu dan tradisi agama pada masa peralihan dari tradisionalisme ke modernisme. Di antara murid-

murid al-Nawawî yang terkenal adalah K.H. Hasyim Asy'ari (pendiri pesantren Tebu Ireng dan organisasi Nahdlatul Ulama); K.H. Khalil dari Bangkalan, Madura; dan K.H. Asnawi dari Caringin, Jawa Barat. Ia menghasilkan 26 karya, beberapa di antaranya masih digunakan di pesantren-pesantren di Indonesia. Karyanya yang paling terkenal adalah *Tafsîr Nûr Marah Lâbid*, yang menurut Riddell,[5] merepresentasikan pendekatan eksegesis yang sesuai dengan semangat pembaruan baru masa itu.

D. 'ISNÂD DAN SILSILAH BARU

'Isnâd dan *silsilah* baru dapat juga disebut dengan *'isnâd* dan *silsilah* 'pembaruan' (*reform*), dan secara konvensional kita mencatat waktunya sejak sekitar tahun 1900, melalui karya-karya para pembaru asal Mesir (Mu<u>h</u>ammad 'Abduh dan Rasyîd Ridhâ) ditambah kemunculan beberapa jurnal seperti, *al-'Imâm* dan *al-Manâr*. Secara internal, di dalam kelompok-kelompok Muslim pembaru (*Kaum Muda, Sarekat Islam,* dan lain-lainnya) telah mulai perdebatan yang panjang tentang bagaimana memperbarui Islam dalam rangka menghadapi tantangan-tantangan zaman modern, yang paling pokok di antaranya adalah imperialisme Barat yang berjaya dan, secara lebih mendasar lagi, sekularisme. Sebagai tambahan, dari dalam pemikiran Muslim sendiri berkembang pandangan-pandangan yang kritis terhadap ulama-ulama *shûfî*, seperti yang muncul dari al-Bantanî dan temannya di Mekkah, Syekh A<u>h</u>mad Khatîb al-Minangkabawî, yang tersebar secara luas sejak akhir abad ke-19. Pada permukaan, ulama-ulama ini kelihatannya sangat antisufisme; tetapi pengamatan yang teliti terhadap karya-karya mereka

---

[5] Lihat Peter Riddell, *Islam and the Malay-Indonesia World*, terutama h. 192-7; bandingkan dengan M.F. Laffan, "*The Umma below the Winds: Mecca, Cairo, Reformist Islam and a Conceptualization of Indonesia*", *doctoral thesis*, University of Sydney, 2000, yang telah diterbitkan sebagai *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma below The Winds*, (London & New York: RoutledgeCurzon, 2003); Azyumardi Azra, "*The Transmission of al-Manar to the Malay-Indonesian World: The Cases of al-Imam and al-Munir*", *Studia Islamika*, 6, 3 (1999), 75-100.

memperlihatkan bahwa apa yang mereka tentang adalah sufisme yang berlebihan (*excessive*) dan lari dari kenyataan (*escapist*), seperti yang dipraktikkan beberapa tarekat (*tharîqah*) tertentu. Di sisi lain, mereka menerima sufisme yang lebih puritan, yang secara kukuh berorientasi pada rekonstruksi sosiomoral masyarakat Muslim.

Abad ke-20 adalah masa gejolak dan pergumulan intelektual yang luar biasa, dan hal itu tergambar pada beberapa pengarang. Hamka (1908-1981) adalah satu contoh yang baik.[6] Ia tumbuh dalam suasana rumah tangga yang religius dan dididik di sekolah-sekolah agama. Pada saat usianya mencapai 20-an tahun, ia telah menerbitkan karya-karya keagamaan dan sekuler secara luas; dan ia juga bekerja sebagai seorang wartawan, termasuk sebagai redaksi. Ia dikenal pula sebagai penulis novel (novelis), yang acap kali mengangkat tema-tema keagamaan, dan guru di beberapa lembaga keagamaan. Karena itu, *'isnâd* dan *silsilah* dirinya terbentuk dari beberapa sumber berbeda, yang dengan gaya abad ke-19 dan 20 yang khas, mencakup bentuk-bentuk media baru, metode-metode pendidikan baru, dan asal usul intelektual baru. Jika semuanya digabungkan, itu semua bisa jadi merupakan definisi modernisme. Buku-bukunya, *Pelajaran Agama Islam* (1984) dan *Tasawuf Modern* (1987) adalah contoh-contoh yang baik, sebab di dalam kedua buku tersebut, ia berusaha menunjukkan bahwa keyakinan dan praktik sufi *orthodox* sesuai dengan modernitas, asal respons individu atas sufisme tersebut tidak membawanya pada sinkretisme, khususnya dengan adat istiadat lokal. Ia sendiri termasuk orang yang sangat menyadari bahaya-bahaya yang dapat muncul akibat percampuran pelbagai unsur dari tradisi-tradisi filosofis yang berbeda.

---

[6] Lihat Azyumardi Azra, "Prof. Dr. Hamka: Pribadi dan Institusi MUI", dalam Azyumardi Azra & Saiful Umam (eds), *Tokoh dan Pemimpin Agama: Biografi Sosial-Politik*, (Jakarta: Litbang Depag RI & PPIM IAIN Jakarta, 1998); bandingkan dengan Nurwahidin, "*Pemikiran Tasawuf Hamka*", Tesis Magister, Program Pascasarjana IAIN Jakarta, 1995; Karel Steenbrink, "*Hamka (1908-1981) and the Integration of the Islamic Ummah of Indonesia*", *Studia Islamika*, 1, 3 (1994), 119-47.

Hal serupa juga terjadi dengan Harun Nasution[7] (1919-1998), walaupun lebih banyak lagi terdapat kontradiksi-kontradiksi dalam *'isnâd* dan *silsilah*-nya. Ia mengenyam pendidikan baik di Barat maupun dalam tradisi Islam, dan kini, ia terutama dikenang karena pembaruan-pembaruan yang dilakukannya terhadap kurikulum IAIN pada tahun 1960-an sampai 1970-an. Sumbangannya bagi pendidikan Islam sangat berharga. Tetapi, ini bukanlah seluruh puncak pencapaiannya. Nasution adalah seorang pemikir yang tegas dan konstruktif tentang posisi wahyu dalam negara kontemporer, Indonesia, sebuah negara yang dianggap sekuler tetapi berpenduduk mayoritas Muslim, yang *'isnâd* dan *silsilah* intelektualnya berasal dari abad-abad yang silam. Sementara ia tidak melepaskan warisan tersebut, ia mempunyai perhatian pada upaya mengkontekstualisasikannya dalam berbagai kondisi yang baru pada masanya. Ini mengambil berbagai bentuk yang beraneka ragam.

Pertama, dengan sangat kuat, ia memegang pandangan bahwa tidak ada satu pun agama wahyu yang dapat dikatakan sebagai lebih dahulu daripada agama-agama wahyu yang lain; waktu, demikian pula, bukanlah faktor determinan (penentu), karena pengetahuan dan pengalaman tentang Tuhan adalah tidak mungkin. Hal yang mungkin adalah usaha individu, keinginan untuk mendekati Tuhan, dan masing-masing dari ketiga agama monoteisme menerima premis ini sebagai hal fundamental. Dengan demikian, konsekuensi logisnya bagi Indonesia, bukanlah sebagai "negara Islam." Menerima sebaliknya berarti menolak bahwa pesan yang diwahyukan itu berada di luar waktu; yakni, berbagai kondisi sosial, budaya, bahasa, dan geografis itulah yang menjadi faktor-faktor penentu mengenai bagaimana seseorang 'mengetahui'.

Kedua, sebagai kelanjutan dari yang pertama adalah benar bahwa

---

[7] Harun Nasution, *Islam Rasional*, Bandung: Mizan, 1995; Saiful Mujani, "*Mu'tazilah Theology and the Modernization of the Indonesian Muslim Community*", *Studia Islamika*, I, 1 (1994), 91-131; Richard C. Martin & Mark R. Woodward dengan Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*, (Oxford: Oneworld, 1997), terutama Bagian II, "*Harun Nasution and Modern Mu'tazilism*", 100-2.

faktor-faktor tersebut sama sekali tidak dapat diabaikan atau dikesampingkan pada babak sejarah mana pun. Indonesia bukanlah Timur Tengah Arab, meskipun sama-sama menerima kenabian Muhammad. Karena itu, faktor-faktor temporal dan keduniaan adalah 'sesuatu yang alami' dan ini sendiri merupakan kehendak Tuhan. Ini memungkinkan terjadinya ekspresi-ekspresi temporal yang berbeda tentang kebenaran; tetapi itu adalah kebenaran yang sama. Untuk menekankan bentuk umum dan sama dari kebenaran adalah (a) tidak perlu dan (b) karena keanekaragaman budaya dan masyarakat Muslim, sesungguhnya hal itu cukup kontradiktif. Di sini, Harun merepresentasikan sebuah bentuk argumentasi Mu'tazilah, yang memberi kesempatan bahkan bagi asketisme. Dalam pandangannya, tidak ada kebutuhan untuk membuat berbagai pertentangan antara akal, wahyu, dan/atau sufisme. Akal, menurut Nasution adalah kekuatan yang diberikan Tuhan, tetapi cara-cara untuk menggunakan akal itu bisa bermacam-macam. Walaupun demikian, keragaman selalu dibatasi wahyu, yang mengakibatkan keterbatasan-keterbatasan intelektual dan akal itu sendiri. Hukum-hukum sains merupakan contohnya: tidak ada ilmu yang bebas nilai, meskipun ilmu memang memberikan penjelasan kepada kita tentang 'sifat dasar benda-benda'. Kebenaran-kebenaran ilmiah (*scientific truths*) tentu saja menjelaskan tindakan yang mungkin dilakukan, tetapi tidak meniadakan pilihan.

Kecenderungan pemikiran rasional ini juga menjadikan nilai-nilai Islam relatif kompatibel dengan ideologi-ideologi politik, dan Nasution sendiri bukan tidak simpatik terhadap ideologi Pancasila. Ia membacanya sebagai justifikasi intelektual yang mungkin penegasan bagi modernisasi dan pembangunan, yang juga memberikan ruang untuk agama. Tetapi memegangi posisi ini berarti harus dekat kepada Islam 'rasional'; bahayanya di sini adalah bahwa wahyu itu sendiri dapat dibuat menjadi sebuah ideologi, atau lebih buruk lagi, direduksi ke dalam satu ideologi di antara yang lainnya. Pancasila, pada kenyataannya, menjadi manifestasi Islam bagi negara-bangsa Indonesia.

Di sini terdapat implikasi yang cukup serius: apakah ada *'isnâd* dan *silsilah* baru dalam waktu, apakah di dunia modern ini, *'isnâd* dan *silsilah* dipengaruhi negara atau sains? Wacana yang terjadi pada abad ke-17 dan 18 telah dilakukan di dalam umat Islam sendiri. Sekarang hal tersebut bukanlah kemungkinan, karena dengan kehendak yang terbaik sekalipun yang ada di dunia sekarang, maka sangat sulit menghindari objektifikasi agama. *'Isnâd* dan *silsilah* baru juga responsif terhadap sekularisme, sehingga sampai batas tertentu bisa jadi dipengaruhi sekularisme tersebut. Waktu, dan karena itu transmisi melalui waktu, sekarang bersifat linier, sehingga kebenaran-kebenaran yang tak berwaktu dalam Islam dapat diperdebatkan pada sebuah tempat dan dalam keadaan-keadaan tempat tersebut dalam waktu tertentu pula. Ini adalah tantangan yang sebenarnya bagi Islam di Indonesia kontemporer. Pelajaran-pelajaran dan hikmah yang dapat diambil dari transmisi-transmisi historis abad ke-17 dan 18 ternyata masih bersama kita.

KESIMPULAN

Telaah ini berusaha mengetengahkan penjelasan komprehensif dan akurat tentang penyebaran pembaruan Islam ke wilayah Melayu-Indonesia pada abad ke-17 dan 18. Para ulama Melayu-Indonesia yang terlibat dalam jaringan ulama kosmopolitan yang berpusat di Mekkah dan Madinah memainkan peranan menentukan dalam menyiarkan gagasan-gagasan pembaruan, baik melalui pengajaran maupun karya tulis. Pembaruan dalam jaringan ulama, segera diterjemahkan pula di Nusantara. Telaah ini, karenanya, berkesimpulan bahwa pembaruan Islam di Nusantara dimulai sejak paruh kedua abad ke-17 dan bukannya pada abad ke-19 atau ke-20.

Menyangkut pembaruan ini, Islam di wilayah Melayu-Indonesia pada abad ke-17 bukan semata-mata Islam yang berorientasi pada tasawuf, melainkan juga Islam yang berorientasi pada syariat (hukum). Ini merupakan perubahan besar dalam sejarah Islam di Nusantara, sebab pada abad-abad sebelumnya, Islam mistislah yang dominan. Setelah belajar di pusat jaringan di Timur Tengah, para ulama Melayu-Indonesia sejak paruh kedua abad ke-17 dan seterusnya melakukan usaha-usaha yang dijalankan dengan sadar, bahkan secara serentak, untuk menyebarkan neo-sufisme di Nusantara.

Neo-sufisme berbeda dari jenis tasawuf sebelumnya yang sebagian besarnya merupakan semacam penafsiran mistiko-filosofis terhadap Islam. Sementara mempertahankan doktrin-doktrin mistisisme filosofis

tertentu, yang sangat penting bagi setiap jenis tasawuf, neo-sufisme memberikan tekanan lebih besar pada kesetiaan dan kepatuhan total dari para penganutnya kepada syariat. Lebih jauh lagi, berbeda dengan jenis tasawuf sebelumnya yang cenderung mendorong para sufi bersikap pasif, neo-sufisme menganjurkan aktivisme. Keterlibatan dalam permasalahan duniawi dianggap sebagai salah satu langkah penting menuju pemenuhan cita-cita mistis.

Bangkitnya neo-sufisme tak diragukan lagi, terutama merupakan hasil usaha jaringan ulama, yang semakin berjaya sejak menjelang akhir abad ke-16. Jaringan ulama yang terpusat terutama di Haramayn timbul sebagai akibat interaksi berbagai tradisi pengetahuan dan keilmuan Islam dari Afrika Utara (wilayah Maghrib), Mesir, Suriah, Irak, Yaman, India, dan Haramayn sendiri.

Jaringan ulama itu sendiri mencakup hubungan-hubungan yang rumit di antara para ulama dari berbagai bagian dunia Muslim. Karena kedudukannya yang utama dalam Islam, Mekkah dan Madinah semakin banyak menarik minat para ulama sejak abad kelima belas. *Loci* utama wacana pengetahuan dan keilmuan Islam itu adalah dua masjid suci di Mekkah dan Madinah. Pada saat yang sama, madrasah-madrasah dan *ribâth-ribâth* juga tumbuh dalam jumlah besar di kedua kota itu, yang sebagian besar di antaranya berdiri dengan wakaf yang berasal dari para penguasa atau kaum Muslim kaya di bagian-bagian lain dari dunia Islam. Madrasah-madrasah dan *ribâth-ribâth* ini sangat besar sumbangannya bagi kebangkitan pengetahuan dan keilmuan Islam di Haramayn.

Banyak tokoh yang memainkan peranan penting dalam jaringan ulama mula-mula datang ke Haramayn untuk menjalankan ibadah haji atau mengajar, atau dua-duanya. Sebagian di antara mereka kemudian menetap di sana dan mencurahkan tenaga mereka mengajar dan menulis. Bersama dengan para murid mereka, yang juga berasal dari banyak tempat yang jauh di Dunia Islam, mereka membentuk suatu komunitas ilmiah kosmopolitan di Haramayn. Kontak-kontak yang secara teratur mereka jalin dengan berbagai tradisi pengetahuan dan keilmuan Islam

besar sekali sumbangannya pada pembentukan sifat istimewa dan wacana ilmiah dalam jaringan ulama.

Dua ciri paling penting dari wacana ilmiah dalam jaringan adalah telaah Hadis dan tarekat. Melalui telaah-telaah Hadis, para guru dan murid dalam jaringan ulama menjadi terkait satu sama lainnya. Tidak kalah penting, para ulama ini mengambil dari telaah-telaah Hadis inspirasi dan wawasan mengenai cara memimpin masyarakat Muslim menuju rekonstruksi sosiomoral. Ini, pada gilirannya, mendorong para tokoh dalam jaringan ulama untuk mendapatkan apresiasi yang lebih baik menyangkut hubungan yang seimbang antara syariat dan tasawuf. Hal ini pada akhirnya mengakibatkan terciptanya beberapa perubahan doktrinal dalam tarekat atau tasawuf pada umumnya; lebih banyak tekanan kini diberikan pada penyucian pikiran dan perilaku moral melalui kepatuhan penuh kepada syariat, dan bukan hanya pada penjelajahan mistiko-filosofis dan spekulasi.

Organisasi tarekat, melalui silsilah yang berkesinambungan, juga menjadi sarana untuk menghubungkan ulama satu sama lainnya. Ajaran-ajaran tarekat yang menekankan kesetiaan dan kepatuhan para murid kepada guru-guru mereka memberikan kekuatan tambahan kepada jaringan ulama.

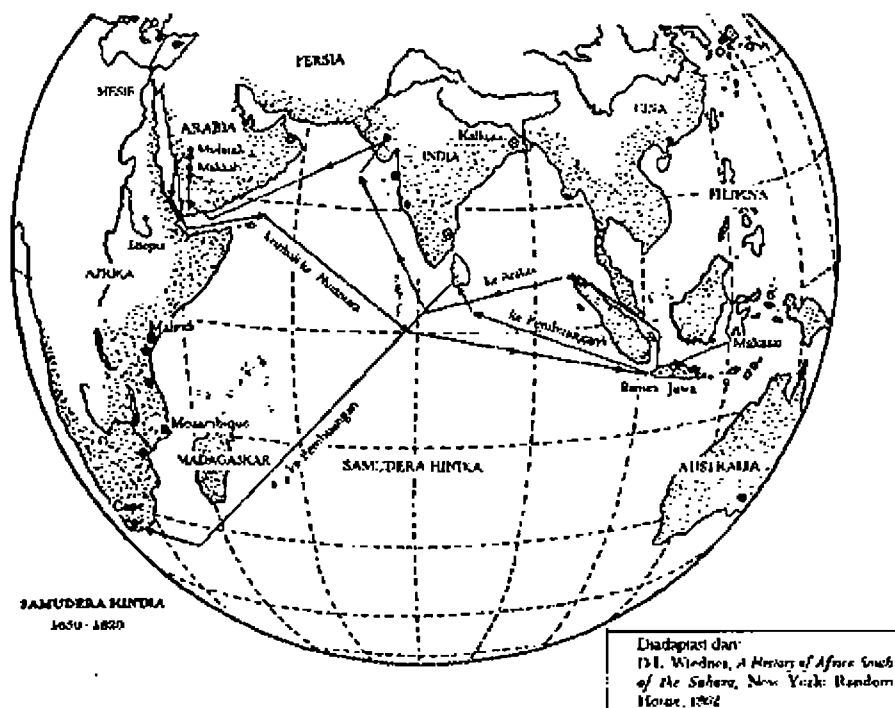
Pembaruan dalam jaringan ulama tidak selalu seragam. Kebanyakan ulama mendukung pendekatan evolusioner terhadap pembaruan, sementara sebagian di antara mereka, seperti 'Abd al-Wahhab dan 'Utsmân bin Fûdî, memilih pendekatan lebih radikal dan melancarkan jihad melawan kaum Muslim yang tidak mau menerima ajaran-ajaran mereka. Dalam kasus wilayah Melayu-Indonesia, gagasan-gagasan pembaruan yang disebarkan para ulama sebelumnya menemukan ekspresi yang radikal dalam Gerakan Padri.

Penyebaran pembaruan Islam di Nusantara sepanjang abad ke-17 dan 18 tidak lantas berarti bahwa "tradisi kecil" Islam di bagian Dunia Islam ini menjadi sepenuhnya sesuai dengan "tradisi besar". Berbagai bentuk keyakinan dan praktik-praktik yang tidak islami terus men-

cengkeram segmen tertentu kaum Muslim. Dan ini merupakan alasan penting bagi kelanjutan usaha untuk memperbarui kembali keyakinan dan praktik kaum Muslim pada periode selanjutnya.

LAMPIRAN

PETA RUTE PERJALANAN AL-RANIRI

PETA RUTE PERJALANAN AL-MAQASSARI

BIBLIOGRAFI

I. SUMBER-SUMBER PRIMER

Manuskrip

Al-Banjarî, Muhammad 'Arsyad. *Sabîl al-Muhtadîn li al-Tafaqquh fî 'Amr al-Dîn.* MS. Jakarta: Perpustakaan Nasional. MI. 776.

Al-Fâthânî, Dâwûd bin 'Abd Allâh. *Furû' al-Masâ'il wa 'Ushûl al-Masâ'il.* MS. Jakarta: Perpustakaan Nasional. MI. 779.

Al-Hamawî, Mushthafâ Fath Allâh (w. 1123/1711). *Fawâ'id al-'Irtihâl wa Natâ'ij al-Safar fî Akhbâr 'Ahl al-Qarn al-Hâdî 'Asyar,* 3 jilid. Kairo: MS. Dâr al-Kutub al-Masyiriyyah. Tarikh 1093.

Al-Kuranî, 'Ibrâhîm. *'Ithaf al-Dzâkî bi Syarh al-Tuhfat al-Mursalah ilâ Rûh al-Nabî.* Kairo: MS. Dâr al-Kutub al-Mishriyyah. Tasawwuf 2578, Mikrofilm 27651; Tasawwuf 2954, Mikrofilm 10200.

----, *Masâlik al-'Abrâr 'ilâ Hadîts al-Nabî al-Mukhtâr.* Kairo: MS. Dâr al-Kutub al-Mishriyyah. Hadis 2293, mikrofilm 14904.

----, *Al-Tahrîrât al-Bâhirah li Mabâhîts al-Durrat al-Fâkhirah.* MSS. Yahuda Section, The Garrett Collection, Princeton University 2393 dan 2395.

----, (1023-1101/1583-1660). *Al-'Umam li 'Iqazh al-Himam.* Ka-iro: MS. Dâr al-Kutub al-Mishriyyah. Mujami' Tal'at 933 & 5040.

----, Tidak berjudul (*answers to question coming from min ba'dh Jazâ'ir Jâwah*). MS. Leiden University, Cod. Or. 2467 (5660), vols. 12-31.

Al-Maqassarî, Muhammad Yûsuf. *Al-Barakat al-Saylâniyyah.* MS. Jakarta: Perpustakaan Nasional. Naskah Arab 108.

----, *Fath al-Kayfiyyat al-Dzikr.* MS. Jakarta: Perpustakaan Nasional. Naskah Arab 108.

----, *Al-Fawâ'idh al-Yûsûfiyyah.* MS. Jakarta: Perpustakaan Nasional. Naskah Arab 108.

----, *Mathâlib al-Sâlikîn.* MS. Jakarta: Perpustakaan Nasional. Naskah Arab 101.

----, *Al-Nafhat al-Saylâniyyah.* MS. Jakarta: Perpustakaan Nasional. Naskah Arab 101.

----, *Sirr al-'Asrâr.* MS. Jakarta: Perpustakaan Nasional. Naskah Arab 101.

----, *Tâj al-'Asrâr.* MS. Jakarta: Perpustakaan Nasional. Naskah Arab 101.

----, *Tuhfat al-Abrâr.* MS. Jakarta: Perpustakaan Nasional. Naskah Arab 101.

----, *Tuhfah al-'Amr fî Fadhîlat al-Dzikr.* MS. Jakarta: Perpustakaan Nasional. Naskah Arab 101.

----, *Zubdat al-'Asrâr.* MS. Jakarta: Perpustakaan Nasional. Naskah Arab 101.

Al-Minangkabawî. 'Ismâ'îl. *Kifâyat al-Ghulâm.* Penang: t.tp., t.th.

Al-Pâlimbânî, 'Abd al-Shamad. *Nashîhat al-Muslimîn wa Tadzkîrât al-Mu'minîn fî Fadhâ'il al-Jihâd wa Karamat al-Mujâhidîn fî Sabîl Allâh.* MSS. Jakarta: Perpustakaan Nasional, No. CCIX dan V.d.W. 51; Leiden University, F. Or. A20C.

----, 'Abd al-Shamad. *Tuhfat al-Râghibîn fî Bayân Haqîqat 'Imâm al-Mu'minîn.* MS. Jakarta: Perpustakaan Nasional. MI. 719.

Al-Rânirî, Nûr al-Dîn. *Bustân al-Salâthîn.* MS. Leiden University, Cod. Or. 5443; MS. Reffles No. 8, Royal Asiatic Society.

----, *Jawâhir al-'Ulûm fî Kasyf al-Ma'lûm.* MS. Marsden Collectian, SOAS, University of London, Text No. 12151, Leiden University, Cod, Or. A41; Jakarta: Perpustakaan Nasional, MI. 795.

Al-Sinkilî, 'Abd al-Ra'ûf, *Mawâ'izh al-Bâdi'ah.* MS. Jakarta: Perpustakaan Nasional, MI. 341A.

----, 'Abd al-Ra'ûf. *Mir'at al-Thullâb.* MS. Jakarta: Perpustakaan Nasional. MI. 445.

----, 'Abd al-Ra'ûf. *Syaththâriyyah,* MS. Jakarta: Perpustakaan Nasional. MI. 336D, h. 66-82.

----, 'Abd al-Ra'ûf. *'Umdat al-Muhtajînilâ Suluk Maslak al-Mufradîn.* MS. Jakarta: Perpustakaan Nasional, MI. 107B, h. 120-227; MI. 375, pp. 20-141.

Al-Shâmî, 'Abd al-Syukûr. *Ziyâdah min 'Ibarât al-Mutaqaddimîn min 'Ahl al-Jâwî.* Leiden: MS. F. Or. A 13d (17-18).

BUKU CETAKAN

Al-'Abdarî, 'Ibn al-Hâjj (w. 738/1336-7). *Al-Madkhal*, 4 jilid. Kairo: Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî. 1380/1960.

Adat Atjeh, ed. G.W.J. Drewes & P. Voorhoeve, *VKI*, 24, Leiden: KITLV. 1958.

Adat Atjeh. Arabic text Romanized by R. Harun & T.R.M.A. Gani. Jakarta: Departemen P & K. 1985.

Al-'Ajamî, Hasan bin 'Alî (w. 113/1701-2). *Ihdâ' al-Lathâ'if min Akhbâr al-Thâ'if*, ed. Yahyâ Mahmud Junayd Sa'atî. Tha'if: Dâr Tsâqif. 1400/1980.

Al-Anshârî, Zakariyyâ. *Fath al-Wahhâb bi Syarh Manhâj al-Thullâb*. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1978 (?).

Azra, Azyumardi. *Menuju Masyarakat Madani*. Bandung: Rosda. 1999.

----, *Renaisans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan*. Bandung: Remaja Rosda Karya. 1999.

----, *Surau: Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Modernisasi*. Ciputat: Logos Wacana Ilmu. April 2003.

Al-Azraqî, 'Abû Wâlid Muhammad bin 'Abd Allâh (w. 250/864). *Kitâb Akhbâr Mekkah Syarrafaha Allâh Ta'âlâ wa ma Jâ'a fiha min al-'Atsar*, dalam F. Wustenfeld (peny.), *Die Chroniken der Stadt Mekka*. Leipzig: F.A Brockhaus. 1858, I.

Al-Banjarî, Muhammad 'Arsyad. *Sabîl al-Muhtadîn li al-Tafaqquh fî 'Amr al-Dîn*. Kairo: 1343/1925.

Barbosa, D. *The Book of Duarte Barbosa*. Terj. M.L. Dames. London: Hakluyt. 1918.

Barthema, L. "The Travels of Lewis Barthema or Vertoman into Egypt, Suriah, Arabia, India, and Persia, heretofore published by R. Eden, and here corrected according to Ramusios Copie, and Corrected", dalam Samuel Purchas (peny.), *Hakluytus Posthumus or Purchas and His Pilgrims*. Glasgow: James Maclehose. 1905, II.

----, L. *The Travels of Ludovico di Verthema in Egypt, Syria, Arabia Deserta and Arabia Felix, in Persia and Ethiophia*. Ed. J.W. Jones. London: Hakluyt. 1863.

Al-Barzanjî, Muhammad bin 'Abd al-Rasûl (1040-1103/1630-92). *Kitâb al-'Isya'ah li Isyrârât al-Sa'ah*. Ed. Muhammad Badr al-Dîn al-Na'sî. Kairo: Mathba'at al-Sa'âdah. 1325/1907.

Al-Bashrî, 'Abd Allâh bin Salîm (1048-1134/1638-1722), *Kitâb al-'Imdâd bi Ma'rifah 'Uluw al-'Isnâd*. Hayderabad: Dâ'irât al-Ma'ârif al-Nizhâmiyyah, 1328/1910.

Beaulieu. "The Expedition of Commodore Beaulieu to the East Indies (1619-1622), drawn by Himself", terj. M. Thévenot, dalam *Navigantum atque Itinerantium Bibliotheca. Or a Complete Collection of Voyages and Travels,* edisi revisi dari edisi pertama diterbitkan J. Harris (1705), 2 jilid. London: 1744, I, Bab II, Pasal XXV.

Bello, Mu<u>h</u>ammad (w. 1243/1827). *Infaku'l Maysuri (Infaq al-Maysur).* Peny. C.E.J. Whiting. London: Luzac. 1957.

Best, T. *The Voyage of Thomas Best to the East Indies 1612-14,* Ed. Sir William Foster. London: Hakluyt. 1934.

Braddell, T., ed. & terj. "On the History of Acheen: Translitions from the Majellis Ache". *JIAEA,* 5 (1851).

(Al-Burhâpûrî, Mu<u>h</u>ammad bin Fadhl Allâh, w. 1031/1620). *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet.* Ed., terjemahan dari teks bahasa Jawa dan Arab dengan anotasi A.H. Johns. Canberra: The Australian National University. 1965.

Chau ju-Kua. *Chau Ju-Kua: His Works on the Chinese and Arab Trade in the Twelfth and Thirteenth Centuries, Entitled Chu-fan-chi,* terjemahan dan anotasi, F. Hirth dan W.W. Rockhil, St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences, 1911; cetak ulang. Taipel: Literature House. 1965.

Conti, N. *The Travels of Nicolo Conti in the East in the Early Part of the Fifteenth Century.* London: Hakluyt. 1857.

Daghregister gehounden in Casteel Batavia vant vasserende daer ter plaetse als over geheel Nederlandts-India. 31 jilid. Batavia & The Hague. 1888-1931.

Al-Dihlâwî, Syah Walî Allâh (1114-76/1702-62). *'Anfas al-'Ârifîn.* Delhi: 1315/1897.

----, *Hujjat Allâh al-Bâlighah,* 2 jilid, ed. Sayid Sabiq, Kairo: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah. 1964.

----, "Wahdatul Wujud and Wahdatul Shuhud: Unityism and Apparentism." Terj. Fazl Mahmud Asiri, dalam *Studies in Urdu Literature.* Santiniketan: Visbharati. 1954.

Al-Dimasyqî, 'Abd al-Qâdir bin Mu<u>h</u>ammad al-Nu'âymî (w. 927/1527). *Al-Dâris fî Târîkh al-Madâris.* 2 jilid, Peny. Ja'fâr al-<u>H</u>usni. Damaskus (?): Maktabât al-Dîniyyah. 1988. II.

Al-Fâsî, Taqî al-Dîn (775-832/1373-1428). *Al-'Iqd al-Tsâmin fî Târîkh al-Balad al-'Amîn.* 8 jilid. Kairo: Mathba'at al-Sunnat al-Mu<u>h</u>ammadiyyah, n.d.

----, *Syifâ' al-Graham bi 'Akhbâr al-Balad al-Haram.* 2 jilid. Mekkah: Maktabat al-Nahdhat al-Hadîtsah, 1965. Juga diterbitkan dalam Wüstenfelt. *Die Chroniken der Stadt Mekka* Leipzig: Brokhaus. 1859. II.

Fernades, L. *The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt: The Khanqah.* Berlin: Klaus Schwar. 1988.

Al-Fullânî, Shâlih (1166-1218/1752-1803). *Qathf al-Tsamar fî Raf' Asanid al-Mushannaf fî al-Funûn wa al-'Atsar.* Hayderabad: Dâ'irât al-Ma'ârif al-Nizhâmiyyah. 1328/1910.

Al-Fullânî, Shâlih. *Iqazh Himam 'Uli al-Abshâr.* Kairo (?): Muniriyyah Press. 355/1937, repr. Beirut: 1398/1978.

Al-Ghazâlî. *'Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn.* 4 jilid. Kairo: 1347/1967.

Hikayat Atjeh, Ed. & anot. T. Iskandar, 's-Gravenhage: H.L. Smith. 1959.

Hikayat Jalal al-Din, dalam J.J. Hollander (peny.). *Verhaal van de aanvang de Padri-Onlustes op Sumatera door Sjech Djilal Eddin.* Leiden: Brill. 1857.

Hikayat Patani: The Story of Patani. Ed. A.E. Teeuw & D.K. Wyat, The Hague: Nijhoff. 1970.

Hikayat Raja-raja Pasai. Ed. & terj. A.H. Hill, *JMBRAS,* 33 (1960).

Honker, M.Bin *Islamic Law in South-East Asia.* Singapore: Oxford University Press. 1984.

'Ibn Bathûthah dalam *Rihlah 'Ibn Bathûthah.* Ed. Thalal Harb. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah. 1407/1987.

----, *The Travels of 'Ibn Bathtuthah,* terj. H.A.R. Gibb. Cambridge: Cambridge University Press. 1958.

----, *Voyages d'Ibn Bathouthah.* Terj. C. Defremery & B.R. Sanguinetti. Paris: Imprimerie Nationale. 1879.

Al-Dayba', 'Abd al-Rahmân bin. 'Alî (866-933/1462-1536). *Al-Fadhl al-Mazi' alâ al-Bughyât al-Mustafîd fî Madînah Zabid.* Ed. Yûsuf Shulhud. Sana'a: Markaz al-Dirâsat wa al-Buhuts al-Yamânî. 1983.

'Ibn Fahd, 'Umar bin. Fahd bin. Muhammad (812-85/1409-80). *'Ithaf al-Warâ bi 'Akhbâr 'Umm al-Qurâ.* 3 jilid. Mekkah: Jâmi'ah 'Umm al-Qurâ. 1404/1893.

'Ibn Faraj, 'Abd al-Qadîr bin. Ahmad (w. 1010/1602). *Al-Silah wa al-'Uddah fî Târîkh Bandar Juddah—The Bride of the Red Sea: A 10th/16th Century Account of Jeddah.* Teks Arab, ed., terj., anot, G.R. Smith dan A, 'Umar As-Zayla'i, Durham. Eng.: Centre for Middle Eastern and Islamic Studies. 1984.

'Ibn Fûdî, 'Abd Allâh. *'Ida' al-Nusukh man akhdztu 'anhu min al-Syuyûkh*. Dalam M. Hiskett. "Material Relating to the State of Learning among the Fullani before their Jihad." *BSOAS*, 19, I (1957).

'Ibn Fûdî, 'Abdullah bin. Muhammad. *Tazyin al-Waraqat*. Ed. & terj. M. Hiskett. Ibadan: Ibadan University Press. 1963.

'Ibn Fûdî, 'Utsmân. *Syaykh 'Utsmân 'Ibn Fûdî: Hishn al-Afham min Juyûsy al-Awham*. Ed., terj. dengan penjelasan oleh F.R. Hiddiqy. Kano: Quality Press. 1989.

----, "Unbelief in the Western Sudan: Utsman dan Fodio's 'Ta'lim al-Ikhwan". Ed., terj., anot. B.G. Martin. *Middle Eastern Studies*, 4 (1967-8).

'Ibn al-'Imâd, 'Abû al-Falâh 'Abd al-Hayy (w. 1089/1678). *Syadzarât al-Dzahab fî Akhbâr man Dzahab*. 8 jilid. Kairo: Maktabat al-Qudsi. 1350-1/1931-2.

'Ibn Jubayr, 'Abû al-Husayn Muhammad bin. Ahmad. *The Travels of 'Ibn Jubayr*. Terj. dari bahasa Arab dengan pendahuluan dan catatan oleh R.J.C. Broadhurst. London: Jonathan Cape. 1951.

'Ibn Khalliqan. *Wafâyât al-A'yan wa 'Anhâ' al-Zamân*. 8 jilid. Ed. Ichsan 'Abbas. Beirut: Dâr al-Tsaqafah. 1968-72.

'Ibn al-Thayyib. *Nasyr al-Matsânî*. Fes: 1310/1892, II, 130-7, dikutip dalam Johns. "Friends in Grace," 474.

I-Tsing (634-713). *A Record of the Buddhist Religion as Parctised in India and the Malay Archipelago*. Terj. J. Takakusu. Oxford: Clarendon Press. 1896.

Al-Jabartî, 'Abd al-Rahmân (1169-1239/1754-1822). *Târîkh 'Ajâ'ib al-'Atsar fî al-Tarâjim wa al-Akhbâr*. 3 jilid. Beirut: Dâr al-Jil. t.th.

Al-Jâhizh, 'Abî 'Utsmân 'Amr bin. Bahr (d. 257/868). *Kitâb al-Hayawân*. Ed. 'Abd al-Salâm M. Hârûn. Kairo: 1344-58/1925-39, VII, 113.

Al-Jilî, 'Abd al-Karîm. *Universal Man*. Sari terjemahan dengan penjelasan oleh T. Burckhardt, terjemahan bahasa Inggris oleh Angela Culme-Seymor, Paris: Beshara Publication. 1983.

Al-Khazin, 'Ala' al-Dîn bin. Muhammad 'Ibrâhîm al-Baghdâdî. *Tafsîr al-Khazin*, Kairo: Mushthafa al-Bâbî al-Halabî. 1375/1955.

Al-Khazrijî, 'Alî. *Al-'Uqûd al-Lu'luiyyah fî Târîkh al-Dawlât al-Rasûliyyah*. 2 jilid. Kairo: Matba'ât al-Hilâl. 1914, I.

Al-Kurani, 'Ibrâhîm. *'Ithaf al-Dzâkî bi Syarh al-Tuhfat al-Mursalah ilâ Rûh al-Nabî*. Kairo. MS. Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, Tasawwuf 2578.

Al-Kuranî, Ibrâhîm. *Al-'Umam li 'Iqazh al-Himam.* Haederabad: Dâ'irât al-Ma'ârif al-Nizhâmiyyah, 1328/1910.

Lancester, Sir J.J. *The Voyages of Sir James Lancaster to Brazil and the East Indies.* Ed. Sir William Foster. London: The Hakluyt Society. 1940.

Lonara Bilang—Dagboek or Annals of Gowa and Tallo, dalam A. Ligtvoet. "Transcriptie van het Dogboek der Vorsten van Gowa en Tello". *BKI*, 4, IV (1880).

Marco Polo. *The Books of Ser Marco Polo: The Venetian concerning the Kingdoms and Marvels of the East.* 2 jilid. Ed. & terj. Sir Henry Yule, revisi. Edisi Ketiga oleh Henry Cordier. London: John Murray. 1903.

Al-Muhibbî, Muhammad 'Amîn (1061-1111/1651-99). *Khulâshat al-'Atsar fî 'A'yan al-Qarn al-Hâdî'Asyar.* 4 jilid. Kairo: 1248/1867-8, cetak ulang Beirut: Dâr Shadir, t.th.

Al-Muradî, Mu<u>h</u>ammad Khalîl. *Silk al-Durar fî A'yan al-Qarn al-Tsânî 'Asyar.* 4 jilid. Beirut: Dâr 'Ibn al-Hazm. 1408/1988.

Al-Nahrawâlî, Mu<u>h</u>ammad bin A<u>h</u>mad bin Quthb al-Dîn (w. 949/1542). *Kitâb al-I'lam bi A'lam Bayt al-<u>H</u>aram,* Dalam F. Wüstenfeld (peny.), *Die Chroniken der Stadt Mekka.* Leipzig: F.A. Brockhaus. 1857, III.

Al-Nakhlî, A<u>h</u>mad (1044-1130/1639-1718). *Bughyât al-Thâlibîn li Bayân al-Masyâ'ikh al-Mu<u>h</u>aqqiqîn al-Mu'tamidîn.* Hayderabad: Dâ'irât al-Ma'ârif al-Nizhâmiyyah. 1328/1910.

Al-Pâlimbânî, 'Abd al-Shamad. *Hidâyât al-Sâlikîn.* Surabaya: t.p. 1933.

----, *Sayr al-Sâlikîn ilâ 'Ibâdah Rabb al-'Âlamin.* 4 jilid. Kairo: Mushthafâ al-Bâbî al-<u>H</u>alabî. 1372/1953.

----, *Sayr al-Sâlikîn.* Jilid I, ditranskripsi oleh A. Muin Umar, Banda Aceh: Museum Negeri Aceh. 1985/6.

Pinto Mendez. *The Travels of Mendes Pinto.* Ed. & terj. Rebecca D. Catz. Chicago: Chicago University Press. 1989.

Piras, Tome. *The Suma Oriental of Time Pires.* Ed. & terj. Armando Coresao. London: Hakluyt. 1944.

Al-Qusyasyî, A<u>h</u>mad. *Al-Simth al-Majîd fî Sya'n al-Bay'ah wa al-Dzikr wa Talqînih wa Salâsil Ahl al-Tawhîd.* Hayderabad: Dâ'irât al-Ma'ârif al-Nizhâmiyyah. 1327/1909.

Al-Quthbî, 'Abd al-Karîm bin. Muhibb al-Dîn (w. 1014/1605). *'I'lâm al-'Ulamâ' al-A'lam bi Binâ' al-Masjid al-<u>H</u>aram.* Peny. A<u>h</u>mad Mu<u>h</u>ammad bin. Jamâl, *et al.* Riyadh: Dâr al-Rifâ'î. 1403/1983.

----, *Al-Barq al-Yamânî fî al-Fath al-'Utsmânî.* Riyadh: Dâr al-Yamâmah li al-Bahts wa al-Nasyr wa al-Tarjamah. 1967.

Al-Ramhurmuzi, Buzurg bin Shahriyar. *Ajayib al-Hind: Livre des Marveilles de l 'Inde.* Terj. L.M. Devic. Paris: Imprimerie de Charles Herissey. 1878.

----, *Kitab 'Ajayib al-Hind: Livre des Marveilles de l 'Inde.* Ed. P.A. van der Lith, terj. Prancis L. Marcel Devic.Leiden: Brill. 1883-6.

----, *The Books of Marveilles of India.* Terj. P. Quennel. London: Routledge. 1928.

Al-Ramlî, Syams al-Dîn (w. 1004/1596). *Nihâyat al-Muhtaj ilâ Syarh al-Manhâl fî al-Fiqh 'alâ Madzhab al-'Imâm al-Syâfi'î.* 8 jilid. Mishr: Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî. 1967.

Al-Rânirî, Nûr al-Dîn. *Bustân al-Salâthîn Bab II, Pasal 13.* Ed. T. Iskandar. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka. 1966.

----, *Khabar Akhirat dalam Hal Kiamat.* Jakarta: Departemen P & K. 1983.

----, *'Asrâr al-'Insân fî al-Rûẖ wa al-Raẖmân.* Ed. Tudjimah. Bandung: al-Ma'arif. 1961.

----, *Shirâth al-Mustaqîm.* Ed. Syekh Aẖmad bin Muẖammad Zayn Musthafâ al-Fâtanî. Singapore: tanpa halaman.

----, *Shirâth al-Mustaqîm.* Dalam pinggir kitab Muẖammad 'Arsyad al-Banjarî, *Sabîl al-Muhtadîn.* Singapore: Sulayman Mar'ie, tanpa halaman.

Al-Sakhawî, Syam al-Dîn (831-902/1428-97). *Tuhfat al-Lathîfah fî Târîkh al-Madînat al-Syarîfah.* 4 jilid. Kairo: Mathba'at al-Sunnat al-Muẖammadiyyah. 1376/1957.

Al-Samhudî, Nûr al-Dîn 'Alî bin Aẖmad (w. 911/1505). *Wafâ' al-Wafâ' bi 'Akhbar Dâr al-Musthafâ.* 3 jilid, Ed. Muẖammad Muẖy al-Dîn 'Abd al-H̱amîd. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah. 1373/1955.

Al-Sya'rânî, Abd al-Wahhâb (w. 973/1565). *Al-Thabaqât al-Shughrâ.* Ed. 'Abd al-Qadîr Aẖmad 'Athâ. Kairo: Maktabat al-Qâhirah. 1390/1970.

----, *Al-Thabaqât al-Kubrâ.* 2 jilid. Kairo: Maktabah wa Mathba'ah Muẖammad 'Alî Shabîh wa Awlâduh. (1965?).

Al-Sammânî, Muhammad (w. 1189/1775). *Al-Nafahât al-'Ilâhiyyah fî al-Tawajjuhât al-Rûẖiyyah* dan *al-Nafhat al-Qudsiyyah.* MS. Jakarta: Perpustakaan Nasional. No. DCLII.

Al-Syawkânî, Muẖammad bin 'Alî (w. 1205/1791). *Al-Badr al-Thâli'.* 2 jilid. Kairo: Mathba'at al-Sa'âdah. 1348/1929.

Sejarah Melayu or Malay Annals. Terj. C.C. Brown. Kuala Lumpur: Oxford University Press. 1970.

Silsilah 'Abd al-Ra'ûf al-Sinkilî, *Pasal pada Menyatakan Silsilah Tuan Syekh Abdul Ra'uf tatkala Menuntut Ilmu kepada Syekh Abdul Qusyasyi (sic.)*. Ed. Pg. S. van Ronkel. "Heit Hailigdom te Oelakan". *TBG*, 64 (1914).

Al-Sinkilî, 'Abd al-Ra'ûf. *Mawâ'izh al-Badî'ah*. Diterbitkan dalam satu jilid dengan 'Abd Allâh bin 'Abd al-Ra<u>h</u>îm al-Fathanî. *Muhimmah pada Hadis Nabi*, Penang: Sulayman Press. 1369/1949.

----, *Mir'at al-Thullâb*. Dalam S. Keijzer. "Spiegel voor Leegierige Wetgeleerden". *BKI*, 11 (1864).

----, *Kitâb al-Farâ'îdh*. Diterbitkan dalam satu jilid dengan 'Ismâ'îl al-Minangkabawî. *Kifâyât al-Ghulâm*. Penang: t.th.

----, *Kitâb al-Farâ'îdh*. Singapura/Jeddah: Haramayn, t.th.

Al-Suyûthî, Jalâl al-Dîn (w. 911/1505). *Husn al-Mu<u>h</u>âdharah fî 'Akhbâr Mishr wa al-Qâhirah*. Kairo: al-Mawsû'at, t.th.

----, *Al-Hijaj al-Mubayyanah: al-Tafdhîl bayn Mekkah wa al-Madinah*. Ed. 'Abd Allâh Mu<u>h</u>ammad al-Darwisy. Beirut: al-Yamanah. 1405/1985.

Takakusu, J. *Priemer Congres Internationale d'Extreme-Orient*. Hanoi: 1903.

"Tarikh al-Syihri". dalam R.Bin Serjeant. *The Portuguese off the South Arabian Coast: Hadrami Chronicles*. Oxford: Clarendon Press. 1963.

Tavernier, J. "The Conclution of the Remarks and Observation of Mr. J. Baptist Tavernier his *Travels Through the Indies*, together with his account of the Dutch Settlements, and his Voyage on Board of a Dutch Ship from Batavia to Europe", in *Navigantum*. 1744 (lihat Beaulieu di atas).

Valentyn, Francois. *Oud en Nieuw Oost-Indien*. Dordrecht: J. van Braam. 1724-6.

Al-Zabidî, Murtadhâ. *Tarwih al-Qulub fî Dzikr al-Muluk Bânî 'Ayyûb*. Ed. Shalâ<u>h</u> al-Dîn al-Munajjid. Damaskus: Majma' al-Lughat al-'Arabîyyah. 1388/1969.

Al-Zabidî, Murtadhâ. *Tâj al-'Arus min Jawâhir al-Qâmûs*. 10 jilid, ed. 'Abd al-Sattar A<u>h</u>mad Faraj. Kuwait: al-Turats al-'Arabîyyah. 1385/1965.

Al-Zabidî, Murtadhâ. *'Ithaf al-Sadât al-Muttaqîn bi Syarh 'Asrâr 'Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*. 10 jilid. Kairo: tanpa nomor penerbit. 1893.

DISERTASI DAN MAKALAH YANG BELUM DITERBITKAN

Abu Hamid. "Syekh Yusuf Tajul Khalwati: Suatu Kajian Antropologi Agama". Disertasi Ph.D. Ujung Pandang: Universitas Hasanuddin. 1990.

Abdel Aal, Abdel Hamid. "God, the Universe, and Man in Islamic Thought: The Contribution of Shah Waliullah of Delhi, (1703-1762)." disertai Ph.D. London: University of London. 1971.

Amansyah, A.M. "Tentang Lontara Syekh Yusuf Tajul Halawatiyah". Naskah ketikan. Ujung Pandang: Perpustakaan Universitas Hasanuddin. 1975.

Anonim. "Riwajatna Tuanta Salamaka Rigowa". Naskah ketikan. Makassar: 1969.

Azra, Azyumardi. "The Rise and Decline of the Minangkabau Surau: A Traditional Islamic Educational Institution in West Sumatera during the Dutch Colonial Government". Tesis M.A. Colombia University. 1988.

----, "The Study of the 'Ulama': A Preliminary Research". Thesis M.A. Columbia University. 1989.

----, "The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Networks of Middle Eastern and Malay-Indonesian Ulama in the Seventeenth and Eighteenh Centuries". Disertasi Ph.D. New York: Colombia University. 1992.

Djamil, Abdul. "K.H. Ahmad Rifa'i Kalisalak: Studi tentang Pemikiran dan Gerakan Islam Abad Sembilan Belas (1786-1876)". Disertasi doktoral. Program Pascasarjana IAIN Yogyakarta. 1999.

Harun, Salman. "Hakikat Tafsir Tarjuman al-Mustafid Karya Syekh Abdurrauf Singkel". Disertasi Ph.D. Jakarta: Institut Agama Islam Negeri. 1988.

"Hikajat Sjeich Joesoef van H.S.D. Moentoe Labbakang, Pangkadjene". Naskah ketikan. Coll. A.A. Cense, Leiden University. KITLV Or. 545-218.

von Kleist, E.P.J. "Ein indonesischer des 17 Jahrhunderts in Sudafrika: Zwei Sendschreiben des Scheichs Yusuf Makassar". Tesis M.A. Kapstadt: Albert-Ludwigs-Universitat. 1986.

Laffan, M.F. "The Umma below the Winds: Mecca, Cairo, Reformist Islam and a Conceptualization of Indonesia". Doctoral thesis. University of Sydney, 2000, yang telah diterbitkan sebagai Islamic Nationhood and Colonial Indonesia; The Umma below The Winds, London & New York: RoutledgeCurzon. 2003.

Lubis, Nabilah. Zubdat al-Asrar fi Tahqiq ba'dh Masyarib al-Akhyar Karya Syekh Yusuf al-Taj: Sebuah Kajian Filologi. Disertasi Doktor. Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah. 1992.

Muchoyyar HS, HM. "Tafsir Faid al-Rahmân fî Tarjamah Tafsîr Kalâm Malik al-Dayyân Karya KHM Saleh al-Samarani". Disertasi Doktoral. Program Pascasarjana IAIN Yogyakarta. 2002.

Nurwahidin. "Pemikiran Tasawuf Hamka". Tesis Magister. Program Pascasarjana IAIN Jakarta. 1995.

Reid, A. "A Religious Revolution". Makalah yang disampaikan pada konferensi tentang pendekatan historis dan antropologis terhadap studi Islam komparatif. Washington University. St. Louis. 1989.

Tjokrowinoto, R.S. "Tinjauan Kitab Shirath' l-Mustaqim (Karangan Nur al-Din Ar-Raniri)". Tesis M.A. Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada. 1964.

Woodward, M.R. "The Syari'ah and Doctrine: Muslim Law and Mystical Doctrine in Central Java", Disertasi Ph.D. University of Illinois. Urban-Champaign. 1985.

II. SUMBER-SUMBER SEKUNDER

BUKU

'Abd Allâh, 'Abd al-Ra<u>h</u>mân Shali<u>h</u>. *Târîkh al-Ta'lîm fî Makkah al-Mukarramah.* Jeddah: Dâr al-Syuruq. 1403/1982.

'Abd al-Jabbâr, 'Umar. *Durus min Mâdhî al-Ta'lîm wa Hâdhirih bi al-Masjid al-<u>H</u>arâm.* Kairo: t.tp. 1959.

----, *Siyar wa Tarâjm ba'dh 'Ulama'ina fî al-Qarn al-Râbi' 'Asyar li al-Hjjrah.* Jeddah: Tihama. 1403/1982.

Abdullah, Hawas. *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara.* Surabaya: al-Ikhlas. 1980.

Abdullah, H.W.M. Shaghir. *Perkembangan Ilmu Fiqih dan Tokoh-tokohnya di Asia Tenggara I,* Solo: Ramadhani. 1985.

----, *Syeikh Daud bin Abdullah al-Fathani: Ulama dan Pengarang Terulung Asia Tenggara.* Kuala Lumpur: Hizbi. 1990.

Abdullah, Muhd. Shaghir. *Syeikh Abdush Shamad al-Palimbani.* Pontianak: al-Fathanah. 1983.

----, *Syeikh Muhd. 'Arsyad al-Banjari, Matahari Islam.* Pontianak: al-Fathanah. 1983.

Abu Bakar, Abdul Latif. (ed.). *Melayu Srilanka.* Kuala Lumpur: Gapena. 1990.

Abun-Nasr. *The Tijaniyya: A Sufi Order in the Modern World.* London: Oxford University Press. 1965.

Ahmad, Aziz. *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment.* Oxford: Oxford University Press. 1966.

Ahmad, Z. *Sekitar Kerajaan Aceh dalam Tahun 1520-1675.* Medan: Manora. 1972.

Ahmed, Munir al-Din. *Muslim Education and Scholars' Social Status up to the 5th Century Muslim Era (11th Century Christian Era).* Zurich: Verlag der Islam. 1968.

Al-Akwa', 'Ismâ'îl bin 'Alî. *Al-Madârîs al-'Islâmiyyah fî al-Yamân.* Beirut: Mu'assasât al-Risâlah. 1406/1986.

'Alî, Sâ'id Ismâ'il. *Ma'âhid al-Ta'lîm al-Islâm.* Kairo: Dâr al-Tsaqâfah. 1978.

Andaya, L.Y. *The Heritage of Arung Palaka: A History of South Sulawesi (Celebes) in the Seventeenth Century.* The Hague: Nijhoff. 1981.

Andaya, L.Y. *The Kingdom of Johor: 1641-1720.* Kuala Lumpur: Oxford University Press. 1975.

A.J. Arberry. *Muslim Saints and Mystics.* London: Routledge & Kegal Paul. 1966.

Arnold, T.W. *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith.* London: Constable. 1913.

'Arsyad, M.H. bin Dato Kerani M. *Tarikh Salasilah Negri Kedah.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa & Pustaka. 1968.

Al-'Asamî, 'Abd al-Mulk bin Husayn. *Simth al-Nujûm al-'Awalî fî Abnâ' al-'Awâ'il wa al-Tawalî.* 4 jilid. Kairo: al-Mathba'at al-Salâfiyyah. 1379/1959.

Atjeh, Aboebakar. *Tarekat dalam Tasawuf.* Kota Bharu: Pustaka Aman. 1979.

Al-Attas, S.M.N. *The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century Translation of the Aqa'id al-Nasafi.* Kuala Lumpur: University Malaya. 1988.

Al-Attas, S.M.N. *A Commentary on the Hujjat al-Siddiq of Nur al-Din al-Raniri.* Kuala Lumpur: Ministry of Culture. 1986.

----, *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu.* Kuala Lumpur: Universiti Kebangsaan Malaysia. 1972. Cetakan keempat buku ini diterbitkan oleh Penerbit Mizan. Bandung. 1990.

----, *The Mysticims of Hamzah Fansuri.* Kuala Lumpur: University of Malaya Press. 1970.

----, *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka. 1969.

----, *Raniri and the Wujudiyyah of the 17th Century Acheh.* Monograph of MBRAS No. 3. Singapore. 1966.

----, *Some Aspect of Sufism as Understood and Practised among the Malays.* Singapore: Malayasian Sociological Research Institut. 1963.

Azami, M.M. *Studies in Hadith Methodology and Litertarure.* Indianapolis American Trust Publication. 1977.

Al-'Azhimabadi, 'Abû al-Thayyib Muhammad Syams al-Haq. *'Awn al-Mabûd: Syarh Sunan Abî Dâwûd.* 14 jilid. Madinah: Maktabat al-Salâfiyyah. 1389/1969.

Badawi, 'Abd al-Rahman. *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe.* Paris: J. Vrins. 1968.

Al-Baghdâdî, 'Ismâ'îl Bâshâ. *Hadiyyât al-'Ârifîn: 'Asmâ' al-Mu'allifîn 'Atsar al-Mushannifîn.* 2 jilid. Istanbul: Milli Egitim Basimevi. 1951.

Al-Basyir, al-Thâhir Muhammad 'Alî. *Al-'Adab al-Shûfî al-Sûdanî.* Khartoum: al-Dâr al-Sûdaniyyah. 1390/1970.

Basuni, A. *Nur Islam di Kalimantan Selatan.* Surabaya: Bina Ilmu. 1986.

Al-Baythar, 'Abd al-Razaq (1253-1335/1837-1917). *Hilyât al-Basyar fî Târîkh al-Qarn al-Tsâlis 'Asyar.* 3 jilid. Ed. Muhammad Bahjat al-Baythar. Damaskus: Mathbu'at al-Majmu' al-'Ilm al-'Arabî. 1383/1963.

Beg, M.A.J. *Persian and Turkish Loan Words in Malay.* Kuala Lumpur: University of Malaya. 1982.

Van den Berg, L.W.C. *Le Hadramout et les Colonies Arabes dans l'Archipel Indien.* Batavia: Impremerie de Gouvernement. 1886.

Berkey, Jonathan. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education.* Princeton: Princeton University Press. 1992.

Bowen, J.R. *Sumatran Politics and Poetics: Gayo History, 1900-1089.* New Haven & London: Yale University Press. 1991.

Beockelmann, C. *Geschichte der Arabischen Litteratur.* 2 jilid dan 2 suplemen. Leiden: Brill. 1943-49.

Broomhall, M. *Islam in China: A Neglected Problem.* London: Morgon Scott. 1905.

Bugis-Makassar dalam Peta Islamisasi Indonesia. Ujung Pandang: IAIN Alauddin. 1982.

Al-Bukhârî. *Shihîh al-Bukhârî.* Kairo: al-Sya'b, t.th.

Bulliet, R.W. *Conversion to Islam in the Medieval Period.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 1979.

Bulliet, R.W. *The Patricians of Nishapur.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 1972.

Burckhardt, J.L. *Travels in Arabia*. London: Henry Colburn. 1829.

Al-Burhânpûrî, Fadhl Allâh. *Tuhfah al-Mursalah ilâ Rûh al-Nabî*. Teks bahasa Arab dan Jawa, terj. bahasa Inggris oleh A.H. Johns. Canberra: The Australian National University. 1965.

Chatelier, A. Le. *Les Canfreries Musulmanes de Hedjaz*. Paris: Ernest Leroux. 1887.

Clifford, H. & F.A. Swettenham. *A Dictionary of the Malay Language*. I. Taiping: 1894.

Clarke, P.B. *West Africa and Islam: A Study of Religious Development from the 8th to the 20th Century*. London: Edward Arnold. 1982.

Coedès, G. *The Indianized States of Southeast Asia*. Ed. W.F. Vella, terj. S. Bin Cowing. Honolulu: East-West Center Press. 1968.

Cuoq, J.M. *Les Musulmans en Afrique*. Paris: Misoneuve & Larose. 1975.

Cristomy, Tommy. *"Signs of the wail: Narratives at the Sacred Sites in Pamijahan, West Java"*. Tidak diterbitkan disertasi Ph.D. Australia National University. 2003.

Dahlan, A. Zayni. *Khulâshat al-Kalâm fî Bayân 'Umarâ' al-Bilâd al-Haram*. Kairo: t.tp. 1305/1888.

----, *'Umarâ' al-Bilâd al-Haram mudzu Awwalihi fî 'Ahd al-Rasûl hatta al-Syarîf al-Husayn bin 'Alî*. Beirut: al-Dâr al-Muttahidah li al-Nasyr. t.th.

Dangor, Suleman Essop. *Syekh Yusuf*. Durban: Kat Bros. 1982.

Daudi, Abu. *Maulana Syekh Moh. 'Arsyad al-Banjari*. Martapura: Sullamul'ulum. 1980.

Daudy, A. *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Nuruddin ar-Raniri*. Jakarta: Rajawali. 1983.

----, *Syekh Nuruddin ar-Raniri*. Jakarta: Bulan Bintang. 1978.

Deschamp, H. *Histoire de Madagaskar*. Edisi Ketiga. Paris: Berger-Levrault. 1965.

Di Varthema. *The Travels of Ludovico di Varthema in Egypt, Syria. Arabia Deserta and Arabia Felix, in Persia, India and Ethiopia, A.D. 1503 to 1508*, terj. (ke dalam bahasa Inggris) dengan pengantar oleh J.W. Jones. London: Hakluyt Society. 1863.

Dirajo, Datuk Sangguna. *Mustiko Adat Alam Minangkabau*. Djakarta: Kementerian P & K. 1955.

Djajadiningrat, R.H. *Crisiche Beschouwingg van de Sedjarah Banten*. Hearlem: J. Enshede. 1913.

----, *Kesultanan Aceh Berdasarkan Bahan-bahan yang Terdapat dalam Karya Melayu.* Terj. T. Hamid. Banda Aceh: Departemen P & K. 1982/3. Dutch original is "Critisch overzich van de in Maleische vervatte gegevens over geschiedenis van het Sultanaat van Atjeh". *BKI*, 65 (1911).

Dobbin, Christine. *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy; Central Sumatra, 1784-1847.* London: Curzon. 1983.

Dodge, B. *Muslim Education in Medieval Times.* Washington, D.C.: The Middle East Institute. 1962.

Dohaish, Abdullatif Abdullah. *History of Education in the Hijaz up to 1925.* Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî. 1398/1978.

Doorenbos, J. *De Geschriften van Hamzah Pansoeri.* Leiden: Battelkee & Terpstra. 1933.

Drewes, G.W.J. *An Early Javanese Code of Muslim Ethics.* Bibliotheca Indonesia, 18. The Hague: KITLV & Nijhoff. 1978.

----, *Directions for Travellers on the Mystici Path.* The Hague: Nijhoff. 1977.

Dunn, R.E. *The Adventures of Ibn Battuta: A Muslim Traveller in the Fourteenth Century.* Berkeley: University of California Press. 1989.

Eaton, R.M. *Sufis of Bijapur 1300-1700: Social Roles of Sufis in Medieval India.* Princeton: Princeton University Press. 1978.

Edmonds, C.J. *Kurds, Turks. and Arabs,* London: Oxford University Press. 1957.

Effendy, Huseyn. *Ottoman Egypt in the Age of the French Revolution.* Terjemahan dari bahasa Arab dengan pendahuluan dan catatan oleh S.J. Shaw. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 1964.

Esin, Emel. *Mecca the Blessed, Madinah the Radiant.* London: Elek Books: 1963.

Faille, P. de Roo de la. *Dari Zaman Kesultanan Palembang.* Terj. S. Poerbakawatja. Djakarta: Bhratara. 1971.

Fang, Liaw Yock. *Undang-Undang Melaka.* The Hague: Nijhoff. 1976.

Farooqi, N.R. *Mughal Ottoman Relations.* Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delhi. 1989.

Faroqhi, Suraiya. *Herscher über Mekka: Die Geschichte der Pilgerfahrt,* München: Arthemis Verlag. 1990.

Fatimi, S.Q. *Islam Comes to Malaysia.* Singapura: Malaysian Sociological Institute. 1963.

Faturrahman, Oman. "Tarekat Syattariyah di Dunia Melayu-indonesia: Kajian Atas Dinamika Perkembangan Melalui Naskah-naskah di Sumatera Barat". Tidak diterbitkan disertasi Ph.D., Pascasarjana Universitas Indonesia. 2003.

Federspiel. H.M. *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia.* Ithaca: N.Y.: Cornell University, Modern Indonesia Project. 1970.

Fernandes. *The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt: The Khanqah.* Berlin: Klaus Schwarz. 1988.

Ferrand, G. *Relations de Voyages et Textes Geographiques Arabes, Persons et Turks Relatifs a l'Extrime-Orient.* Paris: Leroux. 1914.

Freeman-Grenville, G.S.P. *The Books of the Wonders of India, Mainland, Sea, and Island.* London & Den Haag: 1981.

Friedmann, Y. *Shaikh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity.* Montreal: Institute of Islamic Studies, McGill University Press. 1971.

Gaury, G. de. *Rulers of Mecca.* 1951. Edisi cetak ulang. New York: Dorset Press. 1991.

Geertz, C. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia.* New Haven & London: Yale University Press. 1968.

Gibb, H.A.R., dan H. Bowen. *Islamic Society and West.* 2 jilid. Oxford University Press. 1957.

Gladney, Dru C. *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic.* Cambridge, Mass: Harvard University Press. 1991.

Glazer, Nathan, dan Daniel P. Moynihan. *Beyond the Melting Pot.* Cambridge, Mass: MIT Press. 1974.

Goeitein, S.D. *Letters of Medieval Jewish Traders.* Princeton: Princeton University Press. 1973.

Goldziher, I. *Zur Charakteristik Gelal un-Din us-Suyuthi und seiner literarischen Thatigkeit.* Vienna: 1872.

Gonda, J. *Sanskrit in Indonesia.* Nagpur: Internasional Academy of Indian Culture. 1952.

Gordon, A.I. *The Nature of Conversion.* Boston: Beacon Press. 1967.

De Graaf, H.J. *De regering van Sultan Agung, vorst van Mataram, 1613-1645, en die van zijn voorganger penembahan Séda-ing-Krapjak, 1601-1613. VKI,* 23. Den Haag: Nijhoof. 1958.

de Graaf, H.J. & Th. G. Th Pigeaud. *Kerajaan-kerajaan Islam di Jawa.* Jakarta: Grafiti. 1984. Terj. dari *De eerste Moslimsche vertendommen op Java: Studien over de staatkundige geschiedenis van de 15de en 16de eeuw. VKI,* 69. Leiden: KITLV. 1974.

Gran, P. *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1840.* Austin: University of Texas Press. 1979.

Grandidier, A. & G. Grandider. *Histoire Physique, Naturelle et Politique de Madagaskar.* Paris: Imprimerie Nationale. 1908, IV.

Grunebaum, G.E. von & Roger Caillos. *The Dream and Humam Societies.* Los Angeles & Berkeley: University of California Press. 1966.

Gullick, J.M. *Indigenous Political Systems of Western Malaya.* London: Athlone Press. 1965.

Haan, F. de. *Priangan: De Preanger-regentschappen onder het Nederlandsch besturr tot 1811.* Batavia & 's-Gravenhage, Kolf & Nijhoff. 1912.

Hafîzh, 'Abd al-Salâm Hâsyim. *Al-Madînat al-Munawwarah fî Târîkh.* Kairo: Dâr al-Tûnis. 1381/1972.

Halidi, Jusuf. *Ulama Besar Kalimantan: Syech Muhammad Arsjad al-Banjari.* Martapura: Jajasan al-Banjari. 1968.

Hall, D.G.E. *A History of South-East Asia.* London: Macmillan. 1964.

Hamka. *Ajahku: Riwayat Hidup Dr. H. Abd Karim Amrullah dan Perdjuangan Kaum Agama di Sumatera.* Jakarta: Djajamurni. 1967

----, *Antara Fakta dan Khayal Tuanku Rao.* Jakarta: Bulan Bintang. 1974.

----, *Dari Perbendaharaan Lama.* Medan: Madju. 1963.

----, *Sejarah Islam di Sumatra.* Medan: Pustaka Nasional. 1950.

Hasan, Hadi. *A History of Persian Navigation.* London: Methuen. 1928.

Al-Hasanî, Abd al-Hayy bin Fakhr al-Dîn (w. 1923). *Nuzhat al-Khawâthir fî Buhjat al-Masâmi' wa al-Nawâzhir.* 7 jilid. Hayderabad: Dâ'irât al-Ma'ârif al-'Utsmâniyyah. 1931-59.

Hasjmi, A. *Kebudayaan Aceh dalam Sejarah.* Jakarta: Beuna. 1983.

----, *Ruba'i Hamzah Fansuri, Karya Sastra Sufi Abad XVII.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa & Pustaka. 1976.

----, *Sejarah Kebudayaan Islam di Indonesia.* Jakarta: Bulan Bintang. 1990.

----, (ed.). *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia.* Bandung: al-Ma'rif. 1989.

----, *Syi'ah dan Ahlussunnah saling Rebut Pengaruh sejak Awal Sejarah Islam di Kepulauan Nusantara.* Surabaya: Bina Ilmu. 1983.

Hashim, Muhammad Yussof. *Kesultanan Melayu Melaka.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa & Pustaka. 1989.

Hashim, Muhammad Yussof. *Persejarahan Melayu Nusantara.* Kuala Lumpur: Teks Publishing Sdn. Bhd. 1988.

Heer, N. *The Precious Pearl: al-Jami's al-Durrah al-Fakhirah together with his Glossese and the Commentary of 'Abd Al-Ghafur al-Lari.* Albary: State University of New York Press. 1979.

Heseltine, N. *Madagascar.* London: Pall Mall Press. 1971.

Hiskett, M. *The Sword of Truth; The Life and Times of the Shebu Usuman dan Fodio.* New York: Oxford University Press. 1973.

Hitti, P.K., N.A. Faris & Bin 'Abd al-Malik. *Descriptive Catalogue of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library.* Princeton University Press. 1938.

Hodgson, M.G.S. *The Venture of Islam.* Chicago: University of Chicago Press. 1974.

Hollander, J.J. (ed.). *Verhaal van de aanvang de Padri-Onlustes op Sumatera door Sjech Djilal Eddin.* Untuk selanjutnya, *Hikayat Jalal al-Din.*Leiden: Brill. 1857.

Hooker, M.B. *Islamic Law in South-East Asia.* Singapore: Oxford University Press. 1984.

Hourani, G.F. *Arab Seafaring in the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times.* Beirut: Khayyats. 1963.

Huntington, R. *Gender and Social Structure in Madagascar.* Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press. 1988.

Hussainmiya, B.A. *Orang Rejimen: The Malays of the Ceylon Rifle Regiment.* Bangi: University Kebangsaan Malaysia. 1990.

'Ibn Bisyr, 'Utsmân bin 'Abd Allâh (w. 1288/1871). *'Unwan al-Majd fî Târîkh Najd.* 2 jilid. Riyadh: Maktabat al-Riyadh al-Hadîtsah. 1971(?).

Jalbani, G.N. *Life of Shah Waliyullah.* Delhi: Idarah-i Adabiyat-i, Delli. 1980.

Johns, A.H. *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet.* Canberra: The Australian National University. 1965.

Jones, A.M. *Africa and Indonesia: The Evidence of the Xylophone and Other Musical and Cultural Factors.* Leiden: Brill. 1971.

de Jong, J.K.J. *De Opkompst van het Nederlandsch Gezag over Java.* The Hugue: Nijhoff. 1870.

Kartodirdjo, Sartono (ed.). *Profiles of Malay Culture.* Jakarta: Ministry of Education and Culture. 1976.

Al-Kattanî, 'Abd al-Hayy bin 'Abd al-Kabîr (w. 1963). *Fahras al-Fahâris wa al-'Atsar.* 3 jilid. Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmî. 1402/1982.

Khani, Ahmad Mohammad *The Intellectual Origin of Sokoto Jihad.* Ibadan: Iman Publications. 1405/1985.

Al-Khârijî, 'Alî. *Al-'Uqud al-Lu'luiyyah fî Târîkh al-Dawlat al-Rasûliyyah.* 2 jilid. Kairo: Mathba'ah al-Hilâl. 1914.

Kennedy, J. *A History of Malaya.* Edisi kedua. London: Macmillan. 1970.

Kramer, H. *Een Javaansche Primbon uit Zestiende Eeuw.* Leiden: 1921.

Kraus, Werner. *Zwischen Reform und Rebellion: Uber die Entwicklung des Islam in Minangkabau (West Sumatera) Zwisichen den beiden Reformbewegungen der Padri (1837) und der Modernisten (1908).* Weisbaden: Franz Steiner. 1984.

Landon, K.P. *Southeast Asia: Crossroad of Religions.* Chicago: University of Chicago Press. 1949.

Van Leur, J.C. *Indonesian Trade and Society.* Den Haag: Van Hoeve. 1955.

Levtzion. N. & J.O. Voll (peny.). *Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam.* Syracuse: Syaracuse University Press. 1987.

Levtzion, N. (ed.). *Conversion to Islam.* New York: Holmes & Meier. 1979.

Levtzion, N. & J.O Voll (ed.). *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam.* Syracuse University Press. 1987.

Lubis, H.M. Bukhari. *The Ocean of Unity: Wahdah al-Wujud in Turkish and Malay Poerty.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka. 1993.

Makdisi, G. *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West.* Edinburgh: Edinburgh University Press. 1990.

Mansur, H.M. Lally. *Kitab Ad-Durun Nafis: Tinjauan Atas Suatu Ajaran Tasawuf.* Banjarmasin: Hasanu. 1982.

Mansur, M.D. *Perang Padri di Sumatera Barat.* Djakarta: 1964.

Martamin, M. *Tuanku Imam Bonjol.* Edisi kedua. Jakarta: Departemen P & K. 1984.

Martin, B.G. *Muslim Brotherhoods in Nineteenth Century Africa.* Cambridge: Cambridge University Press. 1976.

Martin, Richard C. & Mark R. Woodward dengan Dwi S. Atmaja. *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol.* Oxford: Oneworld. 1997.

Ma'rûf, Nâjî. *Madâris Makkah.* Baghdad: Mathba'at al-'Irsyâd. 1386/1966.

----, *Madâris qabl al-Nizhâmiyyah wa al-Madâris al-Masyriq al-Islâmî.* Baghdad (?): Mathba'at al-Jam' al-'Ilm al-'Irâqî. 1393/1973.

----, *'Ulamâ' al-Nizhâmiyyat wa Madâris al-Masyriq al-Islâmî.* Baghdad: Mathba'at al-'Irsyâd, 1393/1973.

Massiara, H.A. *Syekh Yusuf Tuanta Salamaka dari Gowa.* Jakarta: Yayasan Laki-padada. 1983.

Masuknya Islam di Sulawesi Selatan. Ujung Pandang: Balai Penelitian Lektur. Depag RI 1985-6.

Vonder Mehden, F.R. *Religion and Modernization in Southeast Asia.* Syracuse: Syracuse University Press. 1986.

Majul, C.A. *Muslims in the Philippines.* Edisi kedua. Quezon City: The University of the Philippines Press. 1979.

Marsden, W. *The History of Sumatera.* Terbitan pertama. London: Thomas Paine & Sons. 1783. Cetak ulang dari edisi 1811. Kuala Lumpur: Oxford University Press. 1975.

Massignon, L. *Essai sur les origins du lexique de la mystique musulmane.* Paris: J. Vrin. 1954.

Mayson, J.S. *The Malays of Capetown.* Manchester, J. Galt & Co., 1861.

Meilink-Roelofsz, M.A.P. *Asian Trade and European Influence in the Indonesian Archipelago.* Den Haag: Nijhoff. 1962.

Mutibwa, P.M. *The Malagasy and the Europen.* Ibadah History Series. London: Longman. 1974.

Muztar, A.D. *Shah Wali Allâh: A Saint Scholar of Muslim India.* Islamabad: National Commision on Historical and Cultural Research. 1979.

Al-Naqr, 'Umar. *The Pilgrimage Tradition in West Africa.* Karthoum: Karthoum University Press. 1972.

Nasution, Harun. *Islam Rasional.* Bandung: Mizan. 1995.

Ngah, Mohd. Nor bin. *Kitab Jawi, Islamic Thought to the Malay Muslim Scholars.* Singapore: ISEAS. 1983.

Van Nieuwenhuijze, C.A.O. *Samasu'l-Din van Pasai: Bijdrage to de kennis der Sumatraansche Mystiek.* Leiden: Brill. 1945.

Nock, A.D. *Conversion: The Old and the New Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo.* Oxford: Clarendon Press. 1933.

Noer, Deliar. *The Modernist Muslim Movements.* Singapore: Oxford University Press. 1973.

Ochsenwald, W. *Religion, Society and State in Arabia: The Hijaz under Ottoman Control.* Columbus: Ohio State University Press. 1984.

Pesce, Angelo. *Jiddah: Portrait of an Arabian City.* London: Falcon Press. 1974.

Peters, F.E. *Jerusalem and Mecca: The Typology of the Holy City in the Near East,* New York: New York University Press. 1986.

Pigafetta, A. *Magellan's Voyages.* Terj. & ed., R.A. Skelliton. New Haven: Yale University Press. 1968.

Pigeaud, Th. G. Th. *Literature of Java.* Leiden: Bibliotheca Universitatis Leidensis. 1967.

Pigeaud, Th. G. Th. & H.J. de Graaf. *Islamic States in Java 1500-1700.* The Hague/ Den Haag: Nijhoff. 1976.

Pijper, G.F. *Fragmenta Islamica: Studien over Het Islamisme in Nederlandsch-Indie.* Leiden: Brill. 1934.

Du Plessis, I.D. *The Cape Malays: History, Religion, Traditions, Folk Tales of the Malay Quarter.* Cape Town: A.A. Balkema. 1972.

Du Plessis, I.D. *Sjeg Joesoef.* Kaapstad: Nasionale Bookhandel. 1970.

Du Plessis, I.D. *The Cape Malays.* Johannesburg, South Africa Institute of Race Relations. 1946.

Du Plessis, I.D. & C.A. Luckoff. *The Malay Quarter and Its People.* Cape Town: A.A. Balkema. 1953.

Al-Qannûjî, Shiddîq bin H̲asan (w. 1307/1889). *'Abjad al-'Ulûm.* 3 jilid. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.

Al-Qudsî, 'Abd al-H̲amîd bin Muh̲ammad 'Alî. *Al-Futûhât al-Qudsiyyah fî Syarh al-Tawassulât al-Sammânîyyah.* Kairo: al-Hamîdiyyat al-Misriyyah. 1323/1905.

Quzwain, M. Chatib. *Mengenal Allah: Studi mengenai Ajaran Tasawuf Syekh 'Abdus-Shamad al-Palimbani.* Jakarta: Bulan Bintang. 1984.

Raffles, T.S. *The History of Java.* 2 jilid. London: Black, Parburg & Allen. 1817. Cetak ulang. Kuala Lumpur: Oxford University Press. 1965.

Rahman, Fazlur. *Islam.* Edisi Kedua. Chicago: University of Chicago Press. 1979.

Ras, J.J. *Hikayat Banjar: A Study in Malay Historiography.* The Hague: Nijhoff. 1968.

Rauf, M.A. *A Brief History of Islam with Special Reference to Malaysia.* Kuala Lumpur: Oxford University Press. 1964.

Ricklefs, M.C. *A History of Modern Indonesia.* London: Macmillan. 1990.

----, *Jogjakarta under Sultan Mangkubumi 1749-1792.* London: Oxford University Press. 1974.

----, *The Seen and the Unseen Worlds in Java 1726-1749: History, Literature and Islam in the Court of Pakubuwana II.* Sydney & Hawaii: Allen & Unwin and University of Hawaii Press. 1998.

Riddell, P. *Transferring a Tradition: 'Abd Al-Ra'uf al-Singkili's Rendering into Malay of the Jalalayn Commentary.* Berkeley: Monograph No. 31. Centers for South and Sountheast Asia Studies. University of California at Berkeley. 1990.

Rinkes, D.O. *Abdoerraoef van Singkel: Bijdroge tot de kennis van de mystiek op Sumatera en Java.* Heerenven: Hepkema. 1909.

Riwayat Syekh Yusuf dan Kisah Makkutaknang Daeng Mannuntungi. Terj. Djirong Basang. Jakarta: Dep. P & K. 1981.

Rizvi, S.A.A. *A History of Sufism in India.* 2 jilid. New Delhi: Munshiram Manoharlal. 1983.

----, *Shah Wali Allâh and His Times.* Canberra: Ma'rifat Publising House. 1980.

Van Ronkel, Ph. S. *Catalogus der Maleische Handshriften,* Batavia & 's-Hage: Albrecht & Nijhoff. 1909.

----, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts preserved in the Museum of the Batavia Society of Arts and Sciences.* Batavia & The Hague: Albrecht & Nijhoff. 1913.

Al-Sha'afi, M.S. *The Foreign Trade of Juddah during the Ottoman Period 1840-1916.* Jeddah(?): t.tp. 1405/1985.

Saleh, Siti Hawa. *Hikayat Merong Mahawangsa.* Kuala Lumpur: University of Malaya Press. 1970.

Sandhu, K.S. & P. Wheatlay (ed.). *Melaka: The Transformation of a Malay Capital c. 1400-1980.* 2 jilid. Kuala Lumpur: Oxford University Press. 1983.

Sartain, E.M. *Jalal al-Din al-Suyuthi.* 2 jilid. Cambridge: Cambridge University Press. 1975.

Sastri, Nilakanta. *History of Sri Vijaya.* Madras: 1949.

Sasmita, Uka Tjandra. *Musuh Besar Kompeni Belanda: Sultan Ageng Tirtayasa.* Jakarta: Nusalarang. 1967.

Schacht. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence.* Oxford: Clarendon Press. 1979.

Scherzer, K. *Narrative of the Circumnavigation of the Globe by the Austrian Frigate Novara in the Years 1857, 1858, and 1859.* 3 jilid. London: 1861-63.

Schrieke, B.J.O. *Indonesian Socialogical Studies.* The Hague & Bandung: Van Hoeve. 1955.

Sell, Ref. C. *Muslims in China*. London: The Christian Literature for India. 1913.

Al-Shamakh, Muhammad 'Abd al-Rahmân. *Al-Ta'lîm fî Makkah wa al-Madînah*. Riyâdh: t.tp. 1393/1973.

Shaw, S.J. *The Budget of Ottoman Egypt, 1005-1006/1596-1597*. Den Haag dan Paris: Mouton. 1968.

Shaw, S.J. *The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt, 1517-1798*. Princeton, N.J.: Princeton University Press. 1962.

Sherwani, H.K. *The Bahmanids of the Deccan*. Hyderabad: 1953.

Shushud, Hasan. *Masters of Wisdom of Central Asia*. Terj. Muhtar Holland, Moorcote. Inggris: Coombe Springs Press. 1983.

Al-Sibâ'î, Ahmad. *Târîkh Makkah*. 2 jilid. Riyadh (?): al-Mamlakat al-'Arabiyyah al-Su'ûdiyyah. 1404/1984.

Snouck Hurgronje, C. *Nasihat-nasihat C. Snouck Hurgronje semasa Kepegawaiannya kepada Pemerintah Hindia Belanda*. Terj. Sukarsi. Jakarta: INIS, 1991, V, dari E. Gobee & C. Adraanse (ed.). *Ambtelijke Adviezen van C. Snouck Hurgronje, 1889-1936*. 2 jilid. 's-Gravenhage: Nijholl. 1959-65.

----,C. *Mekka in Latter Part of the 19th Century*. Terj. J.H. Monahan. Leiden dan London: Brill dan Luzac. 1931.

----, C. *Verspreide Geschriften*. Den Haag: Nijhoff. 1924, VI.

----, C. *The Achehnese*. 2 jilid. Terj. A.W.S. Sullivan. Leiden: Brill. 1906.

Soeratno, Siti Chamamah, *et al. Memahami Karya-karya Nuruddin Arraniri*. Jakarta: Departemen P & K. 1982.

Stapel, F.W. (ed.). *Geschiedenis van Nederlandsch Indie*. 5 jilid. Amsterdam: Joost van den Vondel. 1939-40.

Steenbrink, Karel. *Kitab Suci atau Kertas Toilet: Nuruddin Ar-Raniri dan Agama Kristen*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press. 1988.

Sulaiman, Ibraheem. *A Revolution in History: The Jihad of Usuman dan Fodio*. London: Mansell. 1986.

Sutarga, Amir, *et al. Katalogus Koleksi Naskah Melayu Museum Pusat*. Jakarta: Departemen P & K. 1972.

Syukri, Ibrahim. *History of the Malay Kingdom of Patani*. Terj. C. Bayley & J.N. Miksic. Athena, OH.: Center for International Studies. 1985.

Talas, Asad. *La Madrasa Nizamiyya et son Histoire*. Paris: Geuthner. 1939.

Tara, V. & J.C. Woillet. *Madagascar, Mascareignes et Comores*. Paris: Societe Continentale. 1969.

Tamimi, Abdeljelil (ed.). *La vie sociale dans les provinces arabes a l'epoque otomane.* Zoghuan, Centre d'Etudes et de Recherches Ottomanes.Marisques, de Documentation et d'Information. 1988.

Theal, G. McCall. *History and Ethnography of Africa South of Zambesi.* 3 jilid. London: Swan Sonnenschein. 1909.

Thurnberg, Charles. *Travels in Europe, Africa and Asia.* 4 jilid. London: F. Rivingston. 1795, I.

Tibbets, G.R. *Arab Navigation in the Indian Ocean before the Coming of the Portuguese.* London: Royal Asiatic Society. 1981.

----, *A Study of the Arabic Texs Containing Material on South-East Asia.* Leiden & London: Brill & Royal Asiatic Society. 1979.

Trimingham, J.S. *The Sufi Orders in Islam.* London: Oxford University Press. 1973.

Trimingham, J.S. *Islam in the Sudan.* New York: Barnes & Noble. 1965.

Triton, A.S. *Materials on Muslim Education in the Middle Ages.* London: Luzac. 1957.

Tudjimah, *et al. Syekh Yusuf Makassar: Riwayat Hidup, Karya dan Ajarannya.* Jakarta: Departemen P & K. 1987.

Usman, AG. *Urang Banjar dalam Sejarah.* Banjarmasin: Lambung Mangkurat University Press. 1989.

Al-'Utsaymin, 'Abd Allâh al-Shâlih. *Al-Syekh Muhammad 'Ibn 'Abd al-Wahhâb: Hayatuh wa Fikruh,* Riyadh: Dâr al-'Ulûm. t.th.

Vajda. G. *La transmission du savoir en Islam (VIIe-XVIIIe siecles).* Ed. N. Cottart. London: Variorum Reprints. 1983.

Vansina, Jan. *Oral Tradition: A Study in Historical Methodhology.* Chicago: Aldine. 1965.

Vlekke, B.H.M. *Nusantara: A History of the East Indian Archipelago.* Cambridge, Mass: Harvard University Press. 1943.

Vlekke, B.H.M. *Nusantara: A History of Indonesia.* The Hague & Bandung: van Hoeve. 1959.

Voorhoeve, P. *Bayan Tajalli: Bahan-bahan untuk Mengadakan Penyelidikan lebih Mendalam tentang Abdurrauf Singkel.* Terj. Aboe Bakar, Banda Aceh, PDIA, 1980; dari bahasa Belanda. "Baan Tadjalli: Gegevens voor een nadere studie over Abdurrauf van Singkel". *TBG,* 85 (1952).

----, *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and Other Collections in the Netherlands.* Leiden: Leiden University Press. 1980.

----, *Twee Maleise Geschriften van Nuruddin ar-Raniri*. Leiden: Brill. 1955.

Walker, E.A. *A History of Southern Africa*. Edisi ke-3. London: Longmans. 1962.

Wheatley, P. *The Golden Chersonese*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press. 1961.

Wink, A. *Al-Hind: The Making of the Indo-Islamic World*. Leiden: Brill. 1990. I.

Winstedt, R.O. *A History of Classical Malay Literature*. Kuala Lumpur: Oxford University Press. 1969.

M. Winter. *Society and Religion in Early Ottoman Egypt: Studies in the Writings of 'Abd Al-Wahhab al-Sya'rani*. New Brunswick: Transaction Books. 1982.

Wolters, O.W. *Early Indonesian Commerce: A History of Srivijaya*. Ithaca, N.Y. Cornell University Press. 1967.

----, *Het Sultanaat Palembang 1811-1825*. Leiden: Nijhoff. 1975.

----, *The Fall of Sriwijaya in Malay History*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press. 1967.

Wüstenfeld, F. *Geschischte der Stadt Mekka*, in his *Die Chroniken der Stadt Mekka*. Leipzig, F.A Brockhaus. 1861, IV.

Zabarah, Muhammad bin Muhammad (l. 1301/1884). *Nubalâ' al-Yamân bi al-Qarn al-Tsânî 'Asyar li al-Hijrah*. Kairo: al-Mathba'at al-Salâfiyyah. 1376/1956.

Zabarah, Muhammad bin Muhammad. *Nasyr al-'Arf li Nubalâ' al-Yamân ba'd al-'Alf*. Kairo: al-Mathba'ât al-Salâfiyyah. 1359/1940.

Zabarah, Zabarah, Muhammad bin Muhammad. *Nayl al-Wathâr min Tarâjim Rijâl al-Yamân fî al-Qarn al-Tsâlis 'Asyar*. 2 jilid. Kairo: al-Mathba'at al-Salâfiyyah. 1348/1929.

Zainuddin, H.M. *Tarich Atjeh dan Nusantara*. Medan: Pustaka Iskandar Muda. 1961.

Zamzam, Zafry. *Syekh Muhammad 'Arsyad al-Banjari sebagai Ulama Juru Da'wah*. Banjarmasin: Karya. 1974.

Al-Zarkalî (Al-Zerekli), Khaiyr al-Dîn. *Al-A'lam: Qâmûs Tarâjim*. Edisi ketiga. 12 jilid. Beirut: t.tp. 1389/1969.

Artikel

Abdullah, Hawas. "Syekh Muhammad Nafis al-Banjari". Dalam, *Perkembangan Ilmu Tasawwuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara*. Surabaya: al-Ikhlas. 1980.

Abdullah, Taufik. "Modernazition in the Minangkabau Word: West Sumatera in the Early Decades of the Twentieth Century". Dalam C. Holt (ed.). *Culture and Politics in Indonesia.* Ithacha. N.Y.: Cornell University Press. 1972.

Ahmad, Rasyid. "Gapena Pelopor Usaha Menjalin Hubungan yang Terputus". Dalam Abu Bakar (ed.). *Melayu Srilanka.* 1990.

Ahtmat, J.P. "Kedatangan Orang Melayu ke Srilanka". Dalam Abu Bakar (peny.). *Melayu Srilanka.* 1990.

Andaya, B.W. "To Live as Brothers: The Cultural Economy of Southeast Sumatera in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", (edisi akan datang).

Al-'Ankawi, Abdullah. "The Pilgrimage to Mecca in Mamluk Times". Dalam R.Bin Serjeant dan R.L. Bidwell (peny.). *Arabian Studies.* I. London: C. Hurst. 1974.

Al-Anshârî, 'Ismâ'îl Muhammad. "Hayât al-Syekh Muhammad 'Ibn 'Abd Al-Wahhâb wa 'Atsaruh al-'Ilmiyyah." Dalam *Buhuts Usbû' al-Syekh Muhammad bin 'Abd Al-Wahhâb,* Riyadh(?): al-Mamlakat al-'Arabîyyat al-Su'ûdiyyah. 1403/1983. I.

Archer, R. LeRoy. "Muhammadan Mysticism in Sumatera". *JMBRAS,* 15, II (1937).

Asiri, Fazl Mahmud. "Shah Waliyullah's Views on Wahdatul Wujud dan Wahdatul Shumud." *Al-Hikmah.* I (1964).

Ates, A. "Ibn 'Arabi, Muhyi'l-Din 'Abu 'Abd Allah bin Muhammad bin 'Ali bin Muhammad bin 'Arabi al-Hatimi al-Ta'i." *EI²,* III.

Al-Attas, S.M.N. "New Light on the Life Hamzah Fansuri". *JMBRAS* 40, I (1967).

Azra, Azyumardi. "Prof. Dr. Hamka: Pribadi dan Institusi MUI". Dalam Azyumardi Azra & Saiful Umam (eds.). *Tokoh dan Pemimpin Agama: Biografi Sosial-Politik.* Jakarta: Litbang Depag RI & PPIM IAIN Jakarta. 1998.

----, "Ulama Indonesia di Haramain: Pasang dan Surutnya sebuah Wacana Intelektual". *'Ulumul Qur'an.* 3, III (1992).

----, "Syi'ah di Indonesia: Tinjauan Ulang". *Pelita,* 11 Desember. 1990.

----, "The Surau and the Early Reform Movements in Minang-kabau". *Mizan,* 3, II (1990).

----, "The Transmission of al-Manar to the Malay-Indonesian World: The Cases of al-Imam and al-Munir". *Studia Islamika,* 6, 3 (1999).

Bachtiar, Harsja W. "The Religion of Java: A Commentary". *Majalah Ilmu-ilmu Sastra Indonesia.* 5 (1973).

Baried, Siti Baroroh. "Perkembangan Ilmu Tasawwuf di Indonesia". Dalam S. Sutrisno, *et al.* (ed.). *Bahasa, Sastra, Budaya.* Yogyakarta: Gadjah Mada University Pres. 1985.

----, "Le Shi'isme in Indonesie". Trad. Ch. Pelras. *Archipel,* 15 (1978).

----, "Shi'a Elements in Malay Literature". Dalam Kartodirdjo (ed.). *Profiles of Malay Culture.* Jakarta: Ministry of Education and Culture. 1976.

Bivar, A.D.H. & M. Hiskett. "The Arabic Literature of Nigeria to 1804: A Provisional Accaount". *BSOAS,* 25, I (1962).

Bousquet, G.H. "Introduction a l 'etude de l 'Islam Indonesien". *Revue des Etudes Islamiques.* Cahier, 11-111 (1938).

Boxer, C.R. "A Note on Portuguese Reactions to the Revival of the Red Sea Spice Trade and the Rise of Atjeh 1540-1600". *JSEAH,* 10, III (1969).

Braddell, T. "Ceremony Observed at the Court of Acheen". *JIAEA,* 4 (1969).

Braddell, T. Esq., "The Ancient Trade and the Indian Archipelago". *JIAEA,* 2, New Series III (1857).

Bradlow, F.R., "Islam at the Cape of Good Hope". *Suid-Afrikaanse Historiese Joernaal.* 13 (1981).

Bradlow, F.R. "The Origins of the Early Cape Muslims". Dalam F.R. Bradlow & Margaret Cairns. *The Early Cape Muslims: A Study of Their Mosques, Genealogy and Origins.* Cape Town: A.A. Balkema. 1978.

Brenner, L. "Muslim Thought in Eighteenth-Century West Africa: The Case of Shaikh Uthman bin Fudi". Dalam Levtzion & Voll (ed.). *Eighteentht Century Renewel and Reform in Islam.* 1987.

----,"Sufism in Africa in the Seventeenth and Eighteenth Centuries". Da-lam *Islam et Societes au sud du Sahara.* 2 (1988).

Van Bruinessen, Martin. "Kitab Fiqh di Pesantren Indonesia dan Malaysia". *Pesantren,* 6, I (1989).

----,"Kitab Kuning: Books in Arabic Script used in the Pesantren Milieu". *BKI,* 146 (1990).

----, "The Origins and Development of the Naqshabandi Order in Indonesia". *Der Islam,* 67 (1990).

Bulliet, R.W. "*Conversion to Islam and the Emergence of a Muslim Society*". Dalam Levtzion (ed.). *Conversion to Islam.* 1979.

Cense, A.A. "De verering van Sjaich Jusuf in Zuid Celebes". Dalam *Bingkisan Budi*. Leiden: Sijhoff. 1950.

Cense, A.A., "Old Buginese and Macassarese Diaries". *BKI*, 122 (1966).

Che Man, W.K. "The Thai Government and Islamic Institutions in the Four Southern Muslim Provinces of Thailand". *Sojourn*, 5, II (1990).

Chambert-Loir, Henri. "Abdussamad al-Palimbani sebagai Ulama Jawi". Dalam *Al-Hidâyât al-Sâlikîn*. (Jilid I). Banda Aceh: Musium Negeri Aceh. 1985/6.

Colless, B.E. "Persian Merchants and Missionaries in Medieval Malaya". *JMBRAS*, 42, II (1969).

Crecellius, D. dan E.A. Beardow. "A Reputed Sarakata of the Jamal al-Layl Dynasty". *JMBRAS*, 52, II (1979).

Daly, Peunoh. "Naskah Mir'atut Thullab Karya Abdur-rauf Singkel". Dalam *Agama, Budaya, dan Masyarakat*. Jakarta: Balitbang Depag RI. 1980.

Dames, M.L. "The Portuguese and Turks in the Indian Ocean in the Sixteenth Historical Century", *JRAS*. 1921.

Davids, Achmad. "Politics and the Muslim of Cape Town: A Historical Survey". *Studies in the History of Cepe Town*. 4 (1981).

Djajadiningrat, H. "De ceremonie van het "poela batee" op het graf van Soeltan Iskandar II van Atjeh (1636-1641)". *TBG*, 69 (1929).

Djamaris, Edward, "Nuruddin ar-Raniri Khabar Akhirat dalam Hal Kiamat". Dalam Sutrisno, *et al.* (ed.). *Bahasa, Sastra,* dan *Budaya*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Pres. 1985.

Dobbin. "Islamic Revivalism in Minangkabau at the Turn of the Nineteenth Century". *Modern Asian Studies*. 8, III (1974).

Drakard, J. "An Indian Ocean Port: Sourcer for the Earlier History of Barus". *Archipel*, 37 (1989).

Drewes, G.W.J. "A.H. Johns Ph.D. Malay Sufism." *BKI*, 115, III (1959).

----, "De Herkomst van Nuruddin ar-Raniri". BKI, 111 (1955).

----, "New Light on the Coming Islam to Indonesia?" *BKI*, 124 (1968).

----, "Nur al-Din al-Raniri's Change of Heresy against Hamzah and Shamsuddin from an Intarnational Point of View". Dalam C.D., Robson (ed). *Cultural Contact and Textual Interpretation*. Dordrecht: Foris. 1986.

----,"Sjech Joesoef Makasar". *Djawa*, 6 (1926).

----,"*Further Data concerning Abd Al-Samad al-Palimbani*". *BKI*, 132 (1976).

Eickelmen, D.F. "The Study of Islam in Local Contexts." *Contributions to Asian Studies.* 17 (1982).

Fang, Liaw Yock. "Undang-undang Melaka". Dalam Sandhu & Wheatley (ed.). *Melaka: The Transformation.* 1983, I.

Faroqi, Naim R. "Moghuls, Ottomans and Pilgrims: Protecting the Routes to Mecca in the Sixteenth and Seventeenth Centuries". *The International History Review.* 10, II (1988).

Faroqi, Suraiya. "Ottoman Documents concerning the Hajj during the Sixteenth and Seventeenth Centuries". Dalam Abdeljelil Temimi (peny.). *La vie sociale dans les provinces arabes à I époque ottomane,* III, Zaghouan: Centre d'Etudes et de Recheiches Ottomanes, Morisques, de Dokumentation et d'Information. 1988.

Fatimi, S.Q. "Two Letters from Maharaja to the Khalifah". *Islamic Studies.* (Karachi). 2, I (1963).

Feener, Michael. "Yemeni Sources for the History of Islam in Indonesia: 'Abd al-Samad Pâlimbânî in the Nafs al-Yamani". *La Transmission du Savoir dans le Monde Musulman Peripherique.* 1999.

Ferrend, G. "Les voyages des Javanais à Madagaskar". *Journal Asiatique,* Xe Série, 15 (1910).

Fletcher, J. "Central Asian Sufism and Ma Ming-hsin's New Teaching". *Proceedings of the Fourth East Asian Altaistic Conference.* Ed. Ch'en Chieh-hsien. Taipei: National Taiwan University. 1975.

----,"Les (voies) (turuq) soufies en Chine." dalam A. Popovic & G. Veinstein (ed.). *Les Orders Mystiques dans l'Islam.* Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. 1986.

----, "The Taylor-Pickens Letters on the Jahri Branch of the Naqsyabandiyah in China." Ed. J. Lipman. *Central and Inner Asian Studies.* 3 (1989).

Ford, J.F. "Some Chinese Muslims of the Seventeenth and Eighteenth Centuries." *Journal of the Central Royal Society.* 61 (New Series 5), 2 (1974).

Gabrieli, F. "The Transmission of Learning and Literary Influences to Western Europe". Dalam P.M. Holt, *et al.* (peny.), *The Cambridge History of Islam.* Cambridge: Cambridge University Press. 1970, II.

Gellen, S.I. "The Search for Knowledge in Medieval Muslim Societies: A Comporative Approach". Dalam D.F. Eickelman dan J.Piscatori (ed.). *Muslim Travel-*

lers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination. Berkeley: University of California Press. 1990.

Gibb, H.A.R. "An Interpretation of Islamic History II". *MW,* 45, II (1955).

Gladney, D.C. "Muslim Tombs and Ethnic Folklore: Charters for Hui Identity," *The Journal of Asian Studies,* 46, 5 (1987).

Goldziher, I. "Materialen zur Entwicklungsgeschicte des Sufismus." *Gesammelte Schriften.* Hildesheim: 1967. IV.

Goyunc, Nejat. "Some Documents concerning the Ka'ba in the 16th Century". Dalam *Sources for the History of Arabia.* Riyadh: Riyadh University Press. 1979. Bagian 2.

De Graaf, H.J. "South-East Asian Islam in the Eighteenth Century". Dalam P.M. Holt, *et al.* (ed.). *The Cambridge History of Islam.* Cambridge: Cambridge University Press. 1970. II.

Greyling, C. "Schech Yusuf, the Founder of Islam in South Africa". *Religion in South Africa.* I, 1 (1980).

Groeneveldt, W.P. "Notes on the Malay Archipelago and Malacca Compiled from Chinese Sources". *VBG,* 39 (1880).

Guillaume, A. "Al-Lum'at al-Tsaniya fi Tahqiq al-'Ilqa' fi al-Umniya by Ibrahim al-Kurani". *BSOAS,* XX (1957).

Gupta, A.D. "Introduction II: The Story". Dalam A.D. Gupta & M.N. Pearson (ed.). *India and the Indian Ocean 1500-1800.* Calcutta: Oxford University Press. 1987.

Hafiduddin, Didin. "Tinjauan atas Tafsir al-Munir Karya Imam Muhammad Nawawi Tanara". Dalam Ahmad Rifa'i Hasan (ed.). *Warisan Intelektual Islam Indonesia.* Bandung: Mizan. 1987.

Hall, K.R. "Trade and Statecraft in the Western Archipelago at the Dawn of the European Age". *JMBRAS,* 54, I (1981).

Hamka. "Sjech Yusuf Tadju'l Chalwati (Tuanta Salamaka) 1626-1699". Dalam *Perbendaharaan Lama.* Medan: Madju. 1963.

Hasan, A.A.H. "The Development of Islamic Education in Kelantan". Dalam Khoo Kay Kim (ed.). *Tamaddun Islam di Malaysia.* Kuala Lumpur: Persatuan Sejarah Malaysia. 1980.

Hasjmi, A. "Pendidikan Islam di Aceh dalam Perjalanan Sejarah". *Sinar Darussalam,* 63 (1975).

----, "Syekh Abdurrauf Syiah Kuala, Ulama Negarawan yang Bijaksana". Dalam *Universitas Syiah Kuala Menjelang 20 Tahun.* Medan: Waspada. 1980.

Hassan, Hamdan. "Pertalian Pemikiran Islam Malaysia-Aceh". Dalam Khoo Kay Kim (ed.). *Tamaddun Islam di Malaysia.* Kuala Lumpur: Persatuan Sejarah Malaysia. 1980.

Heins, E.L. "Indonesian Colonization of West and Central Africa?" *BKI,* 72 (1966).

Helfrich, O.L. *et al.* "Het Hasan-Hosein of Taboet-Feest te Benkulen". *Internationales archiv fur Ethnographie.* 1 (1888).

Hess, A.C. "The Ottoman Seaborne Empire 1453-1525". *American Historical Review.* 75 (1970).

Heywood, Colin. "The Red Sea and Ottoman Wakf Support for the Population of Mecca and Medina in the later Seventeenth Century". Dalam Temimi (ed). *La vie sociate,* 1888, Tome 3.

Hiskett, M. "An Islamic Tradition of Reform in the Western Sudan from the Sixteenth to Eighteenth Century." *BSOAS,* 25, III (1962).

Holle, K.F. "Mededeelingen over de devotie der Naqsjibendijah in den Ned. Indischen Archipelago". *TBG,* 31 (1886).

Hooker, M.B. "Introduction: The Translation of Islam into South-East Asia". Dalam bukunya (ed.). *Islam in South-East Asia.* Leiden: Brill. 1983.

Hornell, J. "Indonesia Influence on East Africa Culture", *JRAI,* 64 (1934).

Hunt Esq. J. "Some Particulars Relating to Sulu in the Archipelago of Felicia". Dalam J.H. Moors, *Notices of the Indian Archipelago and Adjacent Contries.* Singapura: 1837.

Hunwick, J.O. "A Bibliography of the Works of Sh. Uthman bin Muhammad Fudi". *Arabic Literature in Africa.* 1 (1985).

----, "Shalih al-Fullani (1752/3-1803): The Career and Teachings of a West African 'Alim ini Medina". Dalam A.H. Green (ed). *In Quest of an Islamic Humanism: Arabic and Islamic Studies in Memory of Mohamed al-Nowaihi.* Kairo: The American University Press. *Bull IFAN* (Ser. B), 10. 1978.

Hussainmiya, B.A. "A Brief Historical Note on the Malay Migration to Sri Lanka". *Jebat,* 14 (1986).

Imamuddin, S.M. "Maritime Trade under the Mamluks of Egypt (664-923/1250-1517)". *Hamdard Islamicus.* 3, IV (1980).

----,"Navigation and Maritime Trade in Early Medieval Egypt". *Hamdard Islamicus*. 2, IV (1979).

Iskandar, T. "Abdurrauf Singkel Tokoh Syatariyah (Abad ke-17)". Dalam M.D. Mohamad (ed.). *Tokoh-tokoh Sastera Melayu Klasik*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka. 1987.

----, "Palembang Kraton Manuscripts." Dalam C.M.S. Hellwig & S.O. Robson (ed.). *A Man of Indonesian Letters: Essays in Honour of Professor A. Teeuw*. Dordrecht: Foris Publication. 1986.

Ito, Takeshi. "Why Did Nuruddin ar-Raniri leave Aceh in 1054 A.H.". *BKI*, 134, (1978).

Jeffreys, K.M. "Sheikh Joseph at the Cape". *Cape Naturalist*. 6 (1939).

----, "The Karamat at Zandvlei, Faure. Sheikh Joseph in the East". *The Cape Naturalist*, 5 (1938).

Johns, A.H. "Aspects of Sufi Thought in India and Indonesia in the First Half of 17th Century". *JMBRAS*, 28, I (1955).

----, "Al-Kurani, Ibrahim bin al-Sharazuri al-Hasan Shahrani, al-Madani (1023-1101/1615-90)". *EI²*, V, 432-3.

----, "Al-Kushashi, Safi al-Din Ahmad bin Muhammad bin Yunus, al-Madani al-Dadjani". *EI²*, V, 525.

----, "Al-Qusyasyî, Safi al-Din Ahmad bin Muhammad bin Yunus, al-Madani al-Dadjani". *EI²*, V.

----, "Al-Qusyasyî, Safi al-Din Ahmad bin Muhammad bin Yunus, al-Madani al-Dadjani". *EI²*, V.

----,"Daka'ik al-Huruf by 'Abd al-Ra'uf of Singkel". *JRAS*, 1, 2 (1955), 55.

----, "Friends in Grace: Ibrahim al-Kuranî and 'Abd al-Ra'uf Singkeli". Dalam S. Udin (ed). *Spectrum: Essays Presented to Sutan Takdir Alisyahbana*. Jakarta: Dian Rakyat. 1978.

----, "From Coastal Settlement to Islamic School and City: Islamization in Sumatera, the Malay Peninsula and Java". *Hamdard Islamicus*. 4, I (1981).

----, "Islam in Southeast Asia: Reflections and New Directions". *Indonesia*. 19 (1976).

----, "Islam in the Malay World: An Exploratory Survey with Some Reference to Qur'anic Exegesis". Dalam R. Israeli & A.H. Johns (ed.). *Islam in Asia: Volume II Southeast and East Asia*. Boulder: Westview. 1984.

----, "Muslim Mystics and Historical Writings". Dalam D.G.E. Hall (ed.). *Historians of South East Asia*. London: Oxford University Press. 1961.

----, "Quranic Exegesis in the Malay World: In Search of a Profile". Dalam A. Rippin (ed.). *Approaches to the History of the Interpretation of the Quran*. Oxford: Clarendon Press. 1988.

----,"Sufism as a Category in Indonesian Literature and History". *JSEAH*, 2, II (1961).

Jones, Russel. "Ten Conversion Myths From Indonesia". Dalam Levtzion (ed.). *Conversion to Islam*. 1979.

De Jong, F. "Mushthafa Kamal al-Din al-Bakri (1688-1749): Revival and Reform of the Khalwatiyyah Tradition". Dalam Levtzion & Voll (ed.). *Eighteenth Century Renewal*. 1987.

Jongejans, J. "Taboet of Hasan-Hosein-Feesten", *Onze Aarde*. 12 (1939).

Kadir, M.S. "Syekh Muhammad 'Arsyad al-Banjari Pelopor Da'wah Islam & Kalimantan Selatan". *Mimbar Ulama*, 6 (1976).

Kathirithambi Wells, J. "The Islamic City: Melaka to Jogjakarta, c, 1500-1800". *Modern Asian Studies*. 20, II (1986).

Kempe, J.E. & R.O. Winstedt. "A Malay Legal Digest Compiled for 'Abd Al-Ghafur Muhaiyuddin Shah, Sultan of Pahang". *JMBRAS*, 21 (1948).

Kensdale, W.E.N. "Field Notes on the Arabic Literature of the Westen Sudan". *JRAS*, 1955.

Kent, R.K. "The Possibiliteis of Indonesian Colonies in Africa with Special Reference to Madagascar". Dalam *Mouvement de Population dans l'Ocean Indien*. Paris: Bibliothèque de'L'Ecole des Hautes Etuedes. 1979.

Kortepeter, C.M. "A Source for the History of Ottoman-Hijaz Relations: The Seyahatname of Awliya Chalaby and the Rebellion of Sliatif Sa'd bin Zayd in the Years 1671-1672/1081-1082". Dalam *Sources for the History of Arabia*. Riyadh: Riyadh University Press. 1979.

"Kesultanan Banjar". Dalam *Ensiklopedi Islam* di Indonesia. Jakarta: Departemen Agama. 1987/8, II.

Kosasi, Mohammad. "Pamidjahan en zijn Heiligdom". *Djawa*, 38 (Oktober, 1938).

Kunst, J. "A Musicological Argument for Relationship between Indonesia—probably Java—and Central Africa". *Proceeding of the Musical Association*. Session 62 (1935-6).

Lane, F.C. "The Mediterranean Spice Trade: Further Evidence of its Revival in the Sixteenth Centuru". *The American Historical Review*. 45 (1939/40).

Van Langen, K.F.H. "De inrichting van het Atjehsche Staatbestuur order het Sultanaat". *BKI*, 5, II (1888), terj. Aboe Bakar. *Susunan Pemerintahan Aceh Semasa Kesultanan*. Banda Aceh: PDIA. 1986.

Lazzerini, E.J. "The Revival of Islamic Culture in Pre-Revolutionary Russia: Or, Why A Prosopography of the Tarter 'Ulema'." Dalam Ch. Lemercier-Quelquljay, *et al.* (ed.). *Passe Turco-Tatar: Present Sovietique*. Paris: Louvain. 1986.

Levtzion, N. & J.O. Voll. "Introduction". Dalam *Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam*. Syracuse: Syaracuse University Press. 1987.

Lofgren, O. "Aydarus". *EI*[2], I.

Majul, C.A. "Theories on the Introduction of Islam in Malaysia". *Siliman Journal*. 2, IV 1964.

----, "The Rose of Islam in the History of the Filipino People". *AS*, 4, II (1966).

Makdisi, G. "Muslim Institution of Learning in Eleventh Century Baghdad". *BSOAS*, 24 (1961).

----, "The Sunni Revival". Dalam D.S. Richards (peny.). *Islamic Civilizations*. London: Bruno Cassirer. 1973.

Marrison, G.E. "Persian Influences in Malay Life (1280-1650)". *JMBRAS*, 28, I (1955).

----, "The Coming of Islam to the East Indies". *JMBRAS*, 24, I (1951).

Martin, B.G. "A Short History of the Khalwati Order of Dervishes". Dalam N. Keddie (peny.). *Scholars, Saits, and Sufis*. Berkeley: University of California Press. 1972.

----, "Notes sur l'origine de la tariqa des Tijaniya et sur les debut d' al-Hajj 'Umar". *Revue des Etudes Islamiques*. 37 (1969).

Mas'ud, Abdurrahman. "Mahfûz al-Timisî (d. L338/1919): An Intellectual Biography". *Studia Islamika*, 5, 2 (1998).

Masri, F.H. "The Life of Shebu Usuman and Fodio before the Jihad." *Journal of the Historical Society of Nigeria*. 2, IV (1963).

Matheson, Virgina & M.Bin Hooker. "Jawi Literature in Patani: The Maintenance of an Islamic Tradition". *JMBRAS*, 61, I, (1988).

Matthes, B.F. "Boegineese en Makassaarsche Legenden". *BKI*, 34 (1885).

Mauny, R. "The Wakuwak and the Indonesia Invation in East Africa ...". *Studia*,

14 (May 1965).

di Meglio, Rita Rose. "Arab Trade with Indonesia and the Malay Peninsula from the 8th Century". Dalam D.S. Richards (peny.). *Islam and the Trade of Asia*. Philadelphia: Bruno Cassier & University of Pennsylvania Press. 1970.

Mills, J.V. "Eridia's Descriptions of Malacca, Maridonial India and Cathay". *JMBRAS*, 111, III (1960).

Milner, A.C. "Islam and the Muslim State". Dalam M. Bin Hooker (ed.). *Islam in South-East Asia*. Leiden: Brill. 1983.

Milward, W.G. "Taqi al-Din al-Fasi's Sources for the History of Mecca from the Fourth to Ninth Centuries A.H." Dalam *Sources for the History of Arabia*. Riyadh: Riyadh University Press. 1979.

Meier, F. "Das sauberste uber die vorbestmmung: Ein stuck 'Ibn Taymiyya." *Saeculum*, 32 (1981).

Moquette, J.P. "De Grafsteenen te Pase en Grisse vergeleken met dergelijke monumenten uit Hindoestan". *TBG*, 54 (1912).

Mu'thi, A.W. "Tarekat Syattariyah, dari Gujarat sampai Caruban". *Pesantren*, 4, II (1987).

"Muhammad Nafis al-Banjari". Dalam *Ensiklopedi Islam* di Indonesia. Jakarta: Departemen Agama. 1987/8, II.

El-Muhammady, M.U. "The Islamic Concept of Education according to Shaykh 'Abdu's Shamad of Palembang and Its Significance in Relation to the Issue of Personality Integration". *Akademika*, I (1972).

Muttulada. "Islam di Sulawesi Selatan". Dalam Taufik Abdullah (ed.). *Agama dan Perubahan Sosial*. Jakarta: Rajawali. 1983.

Mujani, Saiful. "Mu'tazilah Theology and the Modernization of the Indonesian Muslim Community". *Studia Islamika*, I, 1 (1994).

Nakahara, M. Nakahara. "Muslim Merchants in Nan-Hai". Dalam R. Israeli dan Johns (ed.). *Islam in Asia: Volume II Southeast and East Asia*. Boulder: Westview. 1984.

Van Nieuwenhuijze, C.A.O. "Nur al-Din al-Raniri als bestrijder der Wugudiya". *BKI*, 104 (1948).

----, "The Legacy of Islam in Indonesia". *MW*, 59 (1964).

Noorduyn, J. "Origins of South Celebes Historical Writings". Dalam Soedjarmoko, *et al.* (ed.). *An Introduction to Indonesian Historiography*. Ithaca: Cornel University Press. 1965.

Noorduyn, J. "De Islamisering van Makassar". *BKI*, 112 (1956).

Nurhakim, L. "La Ville de Barus: Etude archeologique preliminaire". *Archipel*, 37 (1989).

O'Fahey, R.S. "Neo-Sufism and 'Ibn Idris." Dalam *Enigmatic Saint: Ahmad 'Ibn Idris and the Idrisi Tradition*. Avanston, III: Northwestern University Press. 1990.

Ozbaran, Salih. "A Turkish Report on the Red Sea and the Portuguese in the India Ocean (1525)". Dalam R. Bin Serjeant dan R.L. Bidwell (ed.). *Arabian Studies*. IV, 1978.

Pelras, C. "Religion, Tradition and the Dynamics of Islamization in South Sulawesi". *Archipel*, 29 (1985).

Rahman, Fazlur. "Revival and Reform". Dalam P.M. Holt, *et al.* (ed.). *The Cambridge History of Islam*. Cambridge: University Press. 1970, II.

Reid, A. "Sixteenth Century Turkish Influence in Western Indonesia". Dalam Sartono Kartodirdjo (ed.). *Profiles of Malay Culture*. 1986.

Ricklefs, M.C. "Six Centuries Islamization in Java". Dalam N. Levtzion (ed.). *Conversion to Islam*. New York: Holmes & Meier. 1979.

Riddell, Peter. "Earliest Quranic Exegetical Activity in the Malay-Speaking States". *Archipel*, 38 (1989).

----, "Muhammad al-Nawawi al-Jawi (1813-97)". Dalam *Islam and The Malay-Indonesian World: Transmission and Responses*. London & Singapore: C. Hurst & Horizon Books. 2001.

Rinkes, D.O. "De Maqam van Sjech Abdoelmoehji". *TBG*, 52 (1910).

Ritter, H. "Al-Ghazali, Ahmad bin Muhammad". *EI²*, II, 1041.

Roff, W.R. "Islam Obscured?: Some Reflections on Studies of Islam and Society in Southeast Asia". *Archipel*, 29 (1985).

----, "South-East Asian Islam in the Nineteenth Century". Dalam P.M. Holt, *et al.* (ed). *The Cambridge History of Islam*. Cambridge: University Press. 1970, II.

Van Ronkel, Ph.S. "Een Maleisch Getuigenis over den Weg des Islams in Sumatra". *BKI*, 75 (1919).

----, "Inlandasche Getuigenissen aangaande den Padrioorlog", *IG*, 2 (1915).

----, "Raniri's Maleische Geschrift Expose der Religies". *BKI*, 102 (1943).

Said, Arifin. "Manuskrip Melayu di Srilanka". Abdul Latif Abu Bakar (ed). *Melayu Srilanka*. Kuala Lumpur: Gapena. 1990.

Santrie, A.M. "Martabat (Alam) Tujuh: Suatu Naskah Mistik Islam dari Desa Karang, Pamijahan". Dalam A.R. Hassan (ed.). *Warisan Intelektual Islam Indonesia*. Bandung: Mizan/LSAF. 1987.

Al-Sarwajî, Mu<u>h</u>ammad Ma<u>h</u>mûd. "Kitâb 'Ajâ'ib al-'Atsar fî al-Tarâjim wa al-'Akhbâr li al-Syekh 'Abd Ra<u>h</u>mân al-Jabartî al-Masdar li 'Ahdah al-Jazîrah al-'Arabiyyah fî al-Qarn al-Tsâlits 'Asyar al-Hijrî (Al-Tâsi' 'Asyar al-Mîlâdî)". Dalam *Mashâdir Târîkh al-Jazîrah al-'Arabiyyah*. Riyâdh: Mathbû'at al-Riyâdh. 1279/1979.

Schimmel, A. Marie. "The Primordial Dot: Some Thoughts about Sufi Letters of Mysticism", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam (JSAI)*, 9 (1987).

Scott, Mrs. Samuel Bryan. "Mohammedanism in Borneo: Notes for a Study of the Local Modificatios of Islam and the Extent of Its Influence on the Native Tribes". *Journal of the American Oriental Society*. 33 (1913).

Seljuq, Affan. "Relation between the Ottoman Empire and the Muslim Kingdoms in the Malay-Indonesian Archipelago". *Der Islam*, 57 (1980).

Van Selms, A. "Yussuf (Joseph) Sheik". Dalam W.J. de Kock (ed.). *Dictionary of South African Biographies*. 1968.

Sham, Abu Hasan. "Malay Manuscripts and Srilanka". Abdul Latif Abu Bakar (ed). *Melayu Srilanka*. Kuala Lumpur: Gapena. 1990.

Shellabear, W.G. "An Account of Some Oldest Malay MSS. Now Extant". *JRAS*, 31 (1898).

Smith, Abdallahi. "The Islamic Revolution in the 19th Century". *Journal of the Historical Society of Nigeria*. 2, 1961.

Snouck Hurgronje, C. "Een Arabisch Bondgenoot der Nederlandsch Regering". dalam *Verspreide Geschriften*, Bonn & 's-Gravenhage: Kurt Schroder & Nijholl, 1924. VI.

----, "Een Mekkansch gezantschap naar Atjeh in 1683". *BKI*, 5 (1888).

Steenbrink, Karel. "Hamka (1908-1981) and the Integration of the Islamic Ummah of Indonesia". *Studia Islamika*, 1, 3 (1994).

----, "Syekh Muhammad 'Arsyad al-Banjari: 1710-1812, Tokoh Fiqh dan Tasawuf." Dalam karyanya *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang. 1984.

----, "Jesus and the Holy Spirit in the Writings of Nur al-Din al-Raniri". *ICMR*, I, No. 2 (1990).

----, "Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (1710-1812): Tokoh Fiqh dan Tasawuf". Dalam bukunya *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang. 1984.

Stein Parve, H.A. "Oorsprong der Padaries: Eene Secte op de Weskust van Sumatre". *TNI*, 1, I (1838).

----, "De Secte de Padaries (padries) in de Bovenlanden van Sumatera". *TBG*, 3 (1855).

Swart, M.J. "The Karamat of Sheik Yussef". *South African Panorama*. 6 (1961).

Tamar Djaja. "Sjech Burhanuddin (1646-1692)". Dalam karyanya *Pusaka Indonesia: Riwajat Hidup Orang-orang Besar Tanah Air*. Jakarta: Bulan Bintang. 1965.

----, "Sjeich M. Arsjad Bandjar". Dalam *Pusaka Indonesia*. Djakarta: Bulan Bintang. 1965.

----, "Tuanku Nan Tuo". Dalam *Pusaka Indonesia*. Djakarta: Bulan Bintang. 1965.

Teeuw, A. "Pertumbuhan Bahasa Melayu Menjadi Bahasa Dunia". Dalam Harimurti Kridalaksana (ed.). *Masa Lampau Bahasa Indonesia: Sebuah Bunga Rampai*. Yogyakarta: Kanisius. 1991.

----, "Some Remarks on the Study of the so-called Historical Text in Indonesian Language". Dalam Kartodirdjo (ed.). *Profiles of Malay Culture*. 1976.

Tibbett, G.R. "Pre-Islamic Arabia and Southeast Asia". *JMBRAS*, 29, III (1956).

Van der Tuuk, H.N. "Kort Verslag der Maleische Handschriften". *BKI*, 13 (1866).

Valiuddin, Mir. "Reconciliation between Ibn 'Arabi's wahdat-i-wujud and the Mujaddid's wahdat-i-shuhud". *Islamic Culture*. Jubilee No. (1951).

Voll, J.O. "Hadith Scholars and Tariqahs: an Ulama Group in the 18th Century Haramayn and their Impact in the Islamic World". *JAAS*, 25, III-IV (1980).

----, "Linking Groups in the Network of Eighteenth Century Revivalist Scholars". Dalam Levtzion & J.O. Voll (ed.). *Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam*. 1987.

----, "Muhammad Hayya al-Sindi and Muhammad Ibn 'Abd Al-Wahhab: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth Century Madina". *BSOAS*, 38 (1975).

----, "Scholarly Interrelations between South Asia and the Middle East in the 18th Century". Dalam P. Gaeffke & G.A. Utz (ed.). *The Countries of South Asia: Boundaries, Extension, and Interrelations*, Philadelphia: University of Pennsylvania, Dept. of South Asia Regional Studies. 1988.

Voorboeve, P. "'Abd al-Ra'uf bin 'Ali al-Djawi al-Fanshuri al-Sinkli". *EI*², I.

----, "'Abd al-Shamad bin 'Abd Allah al-Palimbani". *EI*², I.

----, "Bayan Tadjalli: Gegevens voor een nadere studie over Abdurrauf van Singkel". *TBG*, 85 (1952).

----, "Dawud bin 'Abd Allah bin Idris al-Fatani or al-Fattani". *EI*², II.

----, "Lijst der Geschriften van Raniri". *BKI*, 111 (1955).

----, "Van en over Nuruddin ar-Raniri", *BKI*, 107 (1951).

Wake, C.H. "Malacca's Early Kings and the Receptions of Islam". *JSEAH*, 5, II (1964).

----, "Melaka in the Fifteenth Century: Malay Historical Traditional and the Politics of Islamization". Dalam K.S. Sandhu & P. Wheatlay (ed.). *Melaka: The Transformation of a Malay Capital c. 1400-1980*, 2 jilid. Kuala Lumpur: Oxford University Press. 1983.

Wilks, I. "The Transmission of Islamic Learning in the Western Sudan". Dalam J. Good (ed.). *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge: Cambridge University Press. 1968.

Winstedt, R.O. "A History of Malaysia". *JMBRAS*, 13, I (1935).

Winstedt, R.O. "Some Malay Mystict, Heretical and Orthodox". *JMBRAS*, 1 (1923).

Winstedt, R.O. "The Advent of Muhammadanism in the Malay Paninsula and Archipelago". *JMBRAS*, 24, I (1951).

----, "The Chronicle of Pasai". *JMBRAS*, 16, II (1938).

----, "The Kedah Laws". *JMBRAS*, 6, I (1928).

Winzeler, R.L. "The Social Organization of Islam in Kelantan". Dalam W.R. Roff (ed.). *Kelantan: Religion, Society and Politics in a Malay State*. Kuala Lumpur: Oxford University Press. 1974.

Woodward, M.R. "The Slametan: Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam". *History of Religion*, 28, I (1988).

Wolters, O.W. "Studying Srivijaya". *JMBRAS*, 52, II (1979).

Yahya, A.S. "Budaya Bertulis Melayu Srilanka". Dalam Abu Bakar (ed.). *Melayu Srilanka*. 1990.

Zwemmer, S.M. "Islam at the Cape Town". *MW*, 15, IV (1925).

Al-Zulfah, Muhammad 'Abd Allâh, "'Ishlahât Hasîb Bâsyâ fî Wilayât al-Hijaz (1848-49) kamâ Jâ'a fî Watsâ'iq al-'Ustmâniyyah". Dalam 'Abd al-Jalîl al-

Tamîmî (peny.). *Al-Hayât al-'Ijtimâ'iyyah fi al-Wilayât al-'Arabiyyah 'Atsna' al-'Ahd al-'Ustmâniyyah*. Zaghwan: Markaz al-Dirâsat wa al-Buhus al-'Ustmâniyyah wa al-Murisikiyyah wa al-Tawtsiq wa al-Ma'lumât. 1988.

INDEKS NAMA

A

B

I

J

K

N

P

Q

R

S

T

INDEKS SUBJEK

B

C

D

K

L

M

N

O

P

Q

T

TENTANG PENULIS

AZYUMARDI AZRA lahir 4 Maret 1955, adalah guru besar sejarah; dan Direktur Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta sejak Januari 2007 sampai sekarang. Ia juga pernah bertugas sebagai Deputi Kesra pada Sekretariat Wakil Presiden RI (April 2007-20 Oktober 2009). Sebelumnya dia adalah Rektor IAIN/UIN Syarif Hidayatullah selama dua periode (IAIN, 1998-2002, dan UIN, 2002-2006).

Memperoleh gelar M.A., M.Phil., dan Ph.D. dari Columbia University, New York (1992), pada Mei 2005 dia memperoleh DR HC dalam *humane letters* dari Carroll College, Montana, USA. Ia juga Guru Besar Kehormatan Universitas Melbourne (2006-9); Selain itu juga anggota Dewan Penyantun International Islamic University, Islamabad, Pakistan (2005-sekarang); Komite Akademis The Institute for Muslim Society and Culture (IMSC), International Aga Khan University (London, 2005-2010).

Dalam bidang ilmu pengetahuan dan riset, dia adalah anggota Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia (AIPI, 2005-sekarang); anggota Dewan Riset Nasional (DRN, 2005-sekarang). Juga anggota Southeast Asian Regional Exchange Program (SEASREP, Tokyo, 1999-2001); Asian Research Foundation-Asian Muslim Action Network (ARF-AMAN, Bangkok, 2004-sekarang); The Habibie Center Scholarship (2005-sekarang); Ford Foundation International Fellowship Program (IFP-IIEF, 2006-sekarang); Asian Scholarship Founda-

tion (ASF, Bangkok, 2006-sekarang); Asian Public Intellectual (API), the Nippon Foundation (Tokyo, 2007-sekarang); anggota Selection Committee Senior Fellow Program AMINEF-Fulbright (2008).

Selain itu, dia anggota Dewan Pendiri Kemitraan—Partnership for Governance Reform in Indonesia (2004-sekarang); Dewan Penasihat United Nations Democracy Fund (UNDEF, New York, 2006-8); International IDEA (Institute for Democracy and Electoral Assistance), Stockholm (2007-sekarang); Multi Faith Centre, Griffith University, Brisbane (2005-sekarang); Institute of Global Ethics and Religion, USA (2004-sekarang); LibforAll, USA (2006-sekarang); Center for the Study of Contemporary Islam (CSCI, University of Melbourne, 2005-7); Tripartite Forum for Inter-Faith Cooperation (New York, 2006-sekarang); anggota World Economic Forum's Global Agenda Council on the West-Islam Dialogue (Davos 2008-sekarang).

Dia juga pemimpin redaksi *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies* (Jakarta, 1994-sekarang); *Journal of Qur'anic Studies* (SOAS, University of London, 2006-sekarang); *Journal of Usuluddin* (Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2006-sekarang); *Jurnal Sejarah* (Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2005-sekarang); *The Australian Journal of Asian Law* (Sydney, Australia, 2008-sekarang); *IAIS Journal of Civilisation Studies* (International Institute of Advanced Studies, Kuala Lumpur, 2008-sekarang); *Journal of Royal Asiatic Society* (*JRAS*, London, 2009-sekarang); *Journal of Islamic Studies* (Oxford Centre for Islamic Studies, 2010-sekarang; dan *Jurnal Akademika* (Universiti Kebangsaan Malaysia, 2010-sekarang).

Dia telah menerbitkan lebih dari 21 buku, yang terakhir adalah *Indonesia, Islam and Democracy: Dynamic in a Global Context* (Jakarta & Singapore, TAF, ICIP, Equinox-Solstice, 2006); *Islam in the Indonesian World: An Account of Institutional Development* (Mizan International: 2007); (co-contributing editor), *Islam Beyond Conflict: Indonesian Islam and Western Political Theory* (London: Ashgate: 2008); *Varieties of Religious Authority: "Changes and Challenges in 20th Century Indonesian Islam* (Singapore: ISEAS, 2010). Lebih 30 artikelnya dalam bahasa Inggris telah diterbitkan dalam berbagai buku dan jurnal pada tingkat internasional.

Pada 2005 ia mendapatkan The Asia Foundation Award dalam rangka 50 tahun TAF atas peran pentingnya dalam modernisasi pendidikan Islam;

dalam rangka Peringatan Hari Kemerdekaan RI, pada 15 Agustus 2005 mendapat anugerah Bintang Mahaputra Utama RI atas kontribusinya dalam pengembangan Islam moderat; dan pada September 2010, ia mendapat penghargaan gelar CBE (Commander of the Order of British Empire) dari Ratu Elizabeth, Kerajaan Inggris atas jasa-jasanya dalam hubungan antar-agama dan peradaban.